Nicolai I. Bujarin

TEORIA DEL MATERIALISMO HISTORICO

Prólogo de Aldo Zanardo y dos comentarios críticos de Antonio Gramsci y Gyorgy Lukács



TEORIA DEL MATERIALISMO HISTORICO

Ensayo popular de sociología marxista

por

NICOLAI I. BUJARIN

Prólogo de Aldo Zanardo
y dos comentarios críticos
de Antonio Gramsci y Gyorgy
Lukács.

Traducción de

Pablo de la Torriente Brau
Gabriel Barceló
María Teresa Poyrazián
Augusto Bianco
Celina Manzoni
María Victoria Suárez
Isidoro Flambaun

Para la presente edición de la obra de Bujarin se ha utilizado la versión de Editorial Cenit, Madrid, 1933. Esta versión del inglés, realizada por los cubanos Pablo de la Torriente Brau y Gabriel Barceló, fue revisada y corregida por María Teresa Poyrazián, teniendo en cuenta la traducción inglesa utilizada por De la Torriente y Barceló y la reciente edición francesa de Anthropos, París, 1967.
El artículo de Aldo Zanardo, que hemos incorporado a modo de introducción, fue publicado en *Studi Gramsciani,* Editori Riuniti, Roma, 1958, bajo el título «Il "manuale" di Bukharin visto dai comunisti tedeschi e da Gramsci». Fue traducido del italiano por Augusto Bianco y Celina Manzoni.
Los trabajos de Lukács y Ben Brewster fueron tomados de *New Left Review,* núm. 39, septiembre-octubre 1966. La traducción del inglés es de María Victoria Suárez.
«Notas críticas sobre una tentativa de "Ensayo popular de sociología"», de Gramsci, fue tomado de *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce,* Edit. Lautaro, Buenos Aires, 1962. Traducción de Isidoro Flambaun.

D
16.9
B85518
1974

siglo veintiuno editores, sa

GABRIEL MANCERA, 65
MÉXICO 12, D. F.

siglo veintiuno de españa editores, sa

EMILIO RUBÍN, 7
MADRID-16, ESPAÑA

siglo veintiuno argentina editores, sa

CÓRDOBA, 2064
BUENOS AIRES, ARGENTINA

Primera edición en español, agosto 1972 (Argentina)
Segunda edición en español, septiembre 1974 (España)

© EDICIONES DE PASADO Y PRESENTE
Casilla de Correo 80, Córdoba (Argentina)

© SIGLO XXI DE ESPAÑA EDITORES, S. A.
Emilio Rubín, 7, Madrid-33

Derechos reservados conforme a la ley

Impreso y hecho en España
Printed and made in Spain

ISBN: 84-323-0143-4
Depósito legal: M. 25.964 - 1974

Impreso en Closas-Orcoyen, S. L. Martínez Paje, 5. Madrid-29

INDICE

EL «MANUAL» DE BUJARIN VISTO POR LOS COMUNISTAS ALEMANES Y POR GRAMSCI

Aldo Zanardo

Analizar la crítica de Gramsci a la *Teoría del materialismo histórico* de Bujarin es dar un primer paso en el intento de insertar la original interpretación gramsciana del marxismo filosófico en el cuadro complejo y contradictorio de las interpretaciones que se dieron en los años que preceden y siguen a la constitución de la Tercera Internacional. Las notas de Gramsci sobre Bujarin son de 1933-34, pero pertenecen idealmente a ese tiempo y representan, como veremos, la maduración de motivos que fermentaban en el mundo intelectual de entonces.

La firmeza, la unidad, la simplicidad que caracterizaron al marxismo filosófico a partir de 1930-31, la posición periférica en la que se encontraba Italia con respecto a las discusiones teóricas sobre el marxismo, la solidez y el límite especulativo y abstracto de la cultura idealista, la suerte política del país, impidieron que para la historia de las interpretaciones del marxismo filosófico se tuviera en Italia una tradición homogénea y continua de estudios y de intereses, y que se careciera de una información adecuada. Con el retorno de la democracia política, el problema era sobre todo el de hacer conocer los clásicos del marxismo filosófico, de estimular el estudio de experiencias intelectuales que confluyeran en el marxismo. En las investigaciones sobre historia del marxismo filosófico y más en general sobre historia del socialismo internacional, se cumplen hoy los primeros pasos. Estamos muy lejos de poder llegar a resultados sistemáticos, de poder dar, por lo menos en lo que a nosotros respecta, una ubicación histórica precisa de la crítica de Gramsci a Bujarin, y de poder dar un panorama completo y una evaluación exacta de las tomas de posición que se produjeron en los partidos socialistas y en el seno de la Tercera Internacional en relación al *Manual popular*. Inclu-

so el material al que se puede tener acceso en Italia permite una documentación exhaustiva sólo en lo que se refiere al socialismo y al comunismo alemanes.

Con todo, es justamente en Alemania donde es más vivo el interés por los aspectos filosóficos del marxismo, es allí donde son más numerosos, más cultos y activos los intelectuales ligados al movimiento obrero. En toda la Segunda Internacional y en la Tercera hasta la década del treinta, el marxismo teórico es esencialmente un hecho alemán y ruso. Incluso las revistas socialistas y comunistas italianas y francesas, entre el veinte y el treinta, muestran la influencia que han recibido los cuadros intelectuales del movimiento obrero alemán en la elaboración de las cuestiones filosóficas y científicas.

La riqueza, la variedad, los vínculos internacionales, el prestigio de la cultura socialista y comunista alemana de entonces son tales que las observaciones efectuadas sobre ésta tienen una cierta plenitud y tipicidad. Considerar la crítica de Gramsci al libro de Bujarin en este contexto no es entonces casual, significa ligarla a algunos de los términos esenciales de la situación ideológica de entonces.

I

El *Manual* de Bujarin es de 1921, pero las primeras tomas de posición en Occidente datan de 1922, cuando aparece la traducción alemana[1].

La traducción inglesa se publica en Nueva York en 1925 y luego en Londres en 1926[2], la francesa aparece en París en

[1] *Theorie des historischen Materialismus. Gemeinverständliches Lehrbuch der marxistischen Soziologie.* Hamburg. Verlag der kommunistischen Internationale, 1922. Es la traducción que utilizamos aquí. Se puede señalar que el Osteuropa-Institut de la Freie Universität de Berlín tiene en preparación una bibliografía de Bujarin. [Siglo XXI Editores tiene en preparación el libro de Stephen F. Cohen, *Bujarin y la revolución bolchevique. Una biografía política, 1888-1938,* editado originariamente por Alfred A. Knopf, Nueva York, 1973.]

[2] *Historical Materialism. A System of Sociology.* New York, International Publishers, 1925; London, Allen und Nnwin, 1926.

1927[3] y es verosímil que también en torno a estas traducciones se haya desarrollado un conjunto de reacciones[4].

En Alemania el libro no despertó mucho interés entre los socialistas. Las grandes revistas del socialismo alemán y austríaco, atentas por otra parte a las experiencias económicas y políticas soviéticas, no hablaron del libro. No había, en el campo socialista, estímulo suficiente para llevar a cabo un análisis particularizado de una obra rusa de marxismo filosófico, ya sea porque el interés por las cuestiones filosóficas era escaso y ecléctico, y en todo caso limitado a algunos exponentes de tendencias neocriticistas, ya sea porque en Rusia se hallaban en primer plano los problemas políticos de la revolución, del estado, de la economía; ya sea, en fin, porque la socialdemocracia tenía un altísimo concepto del nivel de su desarrollo teórico. La discusión con el comunismo soviético, sobre todo después de la conquista del poder por parte de los bolcheviques (entre los mencheviques se encontraban Plejanov, Axelrod, Zassulic, es decir aquellos que habían tenido muy estrechas relaciones con los alemanes), se articuló esencialmente entre los dos polos de democracia o dictadura; del socialismo que llega cuando han madurado sus condiciones económicas y sociales, cuando el proletariado está ya en mayoría y es ideológicamente compacto, y del socialismo que llega antes de que estén dadas sus condiciones, reflujo de aquel bakuninismo que Marx combatió, el poder violento de una minoría no disímil del régimen prusiano o zarista; del socialismo que tiene en cuenta el entero desarrollo de la doctrina, y del socialismo detenido en las posiciones abstractas del *Manifiesto*. Revolución rusa y revolución alemana son dos cosas distintas. Dentro de este ámbito de problemas se movieron (para detenernos sólo en aquellos que han escrito las cosas más significativas) Bernstein, Otto Bauer y acabó por moverse Kautsky, después de algunas dudas, y se movió también, por un período cuya extensión es controvertida, y con todas las diferencias imaginables, Rosa Luxemburg. Franz Mehring, que adoptó una posición distinta, no tuvo el tiempo de elaborarla.

[3] *La théorie du matérialisme historique. Manuel populaire de sociologie marxiste.* Paris, Editions sociales internationales, 1927.

[4] Para Italia son conocidas las páginas de Eugenio Curiel en *Classi e generazioni nel secondo Risorgimento.* Roma, 1955.

Aunque con retraso y de manera menos evidente por la falta de rigidez de la tradición filosófica en la socialdemocracia alemana, era natural que la distinción entre democracia socialista y dictadura bolchevique iniciara la distinción entre marxismo filosófico ruso y marxismo filosófico europeo. Sería interesante rastrear a través de la vastísima literatura socialdemócrata sobre la Unión Soviética, el plasmarse de esta distinción. Se diría que ésta aparece, en su forma más madura, relativamente tarde, hacia fines de 1925-27. En 1927, cuando aparecerá la primera traducción alemana de *Materialismo y empirocriticismo*, se establecerá definitivamente debido a la polémica con la que es recibida por los intelectuales socialistas o cercanos al socialismo de tendencias neocríticas (Max Adler[5], Siegfried Marck[6]...).

Pero ¿cuál es, en particular, el contenido de los dos términos de esta distinción? ¿Cuáles son los motivos intelectuales que le permitieron desarrollarse directamente?

En un artículo de 1925, *Eine materialistische Geschichte des menschlichen Denkens*, que es un comentario crítico sobre la traducción alemana del libro de Bogdanov[7], Kautsky critica en los marxistas rusos el simplismo, la incapacidad de superar un conocimiento doctrinario de Marx, el hecho de moverse entre principios abstractos, de no saber ver el terreno sobre el cual se apoyan esos principios y, por lo tanto, de no percibir la ocasión de enriquecerlos; les criticó, en fin, ser sustancialmente los exponentes rigurosos de una tradición culta. Una más específica distinción entre marxismo filosófico soviético y marxismo filosófico europeo occidental (*westeuropäisch*) se puede encontrar en un artículo de Alexander Schifrin de 1927[8]. Los signos característicos del marxismo soviético están indicados en el desarrollo de la vertiente filosófica implícita en el marxismo, en el desarrollo de éste como sistema total; en la afirmación que el materialismo filosófico es la filosofía específica del marxismo, en la uni-

[5] *Lehrbuch der materialistischen Geschichtsauffassung*, I Band, 1930, capítulos 6, 7 y 8.

[6] *Der Kampf*, 1928, pp. 484-487, Siegfried Mark. *Lenin als Erkenntnistheoretiker*.

[7] *Die Gesellschaft*, 1925, I, pp. 564-578.

[8] *Die Gesellschaft*, 1927, II, Max Werner (A. Schifrin), *Der Sowjetmarxismus*, pp. 42-62. Otro artículo del mismo autor y en parte sobre

dad entre posición política y posición filosófica, en el acento puesto sobre la filosofía más que sobre otras partes más concretas de la doctrina, en la ingerencia de la autoridad política en las cuestiones filosóficas. Al marxismo europeo, más político, menos doctrinario, ligado con múltiples hilos a las posiciones ideales más modernas, el materialismo filosófico y la «indivisibilidad» de política y filosofía le parece grosero, simplista e infundado. Siempre en 1927, en *Die materialistische Geschichtsauffassung,* Kautsky juzga al manual de Bujarin como una de las expresiones más burdas del materialismo económico [9], y observa que casi todos los socialistas rusos son materialistas [10].

En esta distinción se puede detectar, sobre todo en la forma en que es formulada por Schifrin, la presencia de una exigencia de criticismo, de antimetafísica, propia de los *Jung-Marxisten* austríacos Otto Bauer y Max Adler. Las pocas cosas de filosofía que escribió Bauer (en *Der Kampf*) y las muchas que escribió Adler son quizá lo más interesante, moderno y sistemático que haya escrito la socialdemocracia.

En esa distinción se puede detectar además la continuación de esa originalidad que caracterizó siempre —aunque no abiertamente— al marxismo alemán, más político, más historicista, en comparación con el ruso, que es, en cambio, más abstracto y doctrinario. Piénsese en las argumentaciones filosóficas de Plejanov contra Bernstein y Conrad Schmid de 1898-99, y en el contenido esencialmente político de la polémica de Rosa Luxemburg contra el revisionismo. Piénsese en la perplejidad de Kautsky con respecto al materialismo filosófico que surge tanto de la correspondencia con Plejanov y de la conocida carta a Friedrich Adler de 1909, como de la *Concepción materialista de la historia.* Piénsese en lo que escribe Bernstein a Víctor Adler: «Para mí la doctrina no es suficientemente realista, se quedó —por así decirlo— retrasada con respecto al desarrollo práctico del movimiento. Puede ser útil todavía para Rusia..., pero en Alemania, en su antigua expresión, es algo que ha sobrevivi-

el mismo tema, «K. Kautsky und die marxistische Soziologie», apareció en en *Die Gesellschaft,* 1929, pp. 149-169.

[9] Segunda edición, 1929; I, pp. 15, 19, 20.

[10] *Ibid.,* p. 41.

do»[11]. *Piénsese finalmente en el materialismo histórico* exclusivo de Mehring. Entre nosotros, aquí en Italia, Antonio Labriola, en algunas cartas a Kautsky, critica a Plejanov porque concibe al marxismo como «*Allweisheit*», como ciencia que ha resuelto de antemano todos los problemas. Se trata, por ótra parte, de motivos conocidos. La propaganda de la Tercera Internacional ha trabajado mucho para señalar la diversidad del marxismo filosófico ruso con respecto al alemán.

Pero la distinción entre marxismo soviético y marxismo europeo, así como la elaboran los socialdemócratas, no es simplemente la reorganización de algunos motivos teóricos dispersos ni el resultado explícito y consistente de toda una tradición. No se trata de estar presentes con características propias en la articulada unidad del marxismo.

Esta distinción es un aspecto de la total interrupción de continuidad entre dos partes del movimiento obrero. La socialdemocracia alemana se encontraba a punto de llegar a ser un movimiento estrictamente político, afilosófico. Por lo tanto, quedaron en la sombra los evidentes elementos teóricos comunes, generalmente de naturaleza positiva, que se encuentran por ejemplo en Plejanov, en Kautsky y en Bujarin[12]. Por el contrario, como hemos visto, se tendió más bien a subrayar el «filosofismo», el «doctrinarismo» del marxismo soviético, y no solamente un particular contenido doctrinal.

Para la socialdemocracia la fractura no significó una reorganización teórica, sino más bien la aceleración del ya iniciado proceso de abroquelamiento de las concepciones generales. Los jóvenes intelectuales se volvían comunistas; los viejos cuadros intelectuales, primero los positivistas y luego los neokantianos, desaparecían sin haber sido capaces de renovarse y menos de reproducirse; la filosofía era considerada una especie de *Privatmeinung*, y sobre todo, en lugar

[11] Víctor Adler, *Briefwechsel mit August Bebel und Karl Kautsky*, Wien, Verlag der Wiener Volksbuchhandlung, 1954, p. 289. Carta del 3 de marzo de 1899.

[12] Pienso, por ejemplo, en el Kautsky de 1909, el de *Die historische Leistung von Karl Marx*, donde se afirma la unidad entre ciencia de la *naturaleza y Geisteswissenschaften.*

de avanzar por el camino de la democratización y la socialización, se terminó en el derrotismo.

No era mucho y no era ciertamente algo coherente y concreto lo que —en el plano filosófico— se podía útilmente retener del marxismo socialdemocrático alemán, pero algo se podía retener, y en especial de las últimas tentativas de combinación con el kantismo y de una correcta interpretación del problema de la *Ergänzung,* que podía ser utilizado contra el marxismo soviético. No es cierto que entre la concepción del socialismo como complemento de un proceso y la de un socialismo que debe en parte crear sus condiciones, no pudiese existir —en el plano filosófico— un intercambio útil. La posición del problema gnoseológico, algunos elementos del criticismo, la acentuación del historicismo materialista, sociológico, un cierto sentido de distinción entre política y filosofía, el sentido histórico que empapa hasta los escritos más divulgativos de Engels, podían haber servido para moderar el materialismo metafísico de algunos soviéticos y el ultrasubjetivismo de algunos alemanes. Algo de la herencia filosófica de la socialdemocracia volverá a reencontrarse lógicamente en los intelectuales comunistas que nosotros consideramos. Pero éstos son sólo aspectos secundarios en un desarrollo ideológico en el cual la revolución, la rotura con la socialdemocracia, la ligazón con una nueva fase de la cultura europea imprimen una dirección particular, con una fisonomía prevalentemente nueva.

Esta es, someramente, la situación en el campo socialista, el ambiente en el cual el libro de Bujarin pareció ser, probablemente, la expresión omisible de un mundo totalmente distinto. Comunes en algunos puntos con las socialistas, pero generalmente más complicadas, son las posiciones de los grandes intelectuales alemanes con respecto al marxismo a lo Bujarin. Para Sombart, por ejemplo, Bujarin da una *richtige Darstellung* del marxismo [13], es decir, que en general tiende a concebir al marxismo como algo compacto, algo que, desde Marx a los bolcheviques, es y sigue siendo materialismo vulgar, economicista [14].

[13] *Der proletarische Sozialismus,* Jena, 1924, p. 127.

[14] Es claro que de parte socialdemócrata (por ej. Bernstein, *Der Sozialismus einst und jetzt,* Berlin, 1923, p. 125, pero también Bauer,

Pero si se excluyen algunos que exageran esta tesis —que hablaron de *Bebel-Bolschewiki-Sozialismus*[15]—, la distinción entre marxismo filosófico soviético y marxismo filosófico europeo, en el sentido que se ha indicado, pasa a ser, a partir de entonces, un dato permanente de la historiografía filosófica no comunista, o por lo menos de la parte más preparada de ésta, libre de preconceptos hacia el marxismo en su conjunto, abierta a la asimilación de algunos motivos o de algunos desarrollos de la doctrina.

II

Los comentarios críticos de algunos intelectuales comunistas alemanes (o que vivían en Alemania) al trabajo de Bujarin no son por cierto suficientes para informarnos adecuadamente si los comunistas, o una parte de ellos, aceptan la distinción entre marxismo ruso y marxismo europeo, si son conscientes de algunos valores autónomos propios del marxismo alemán y europeo, y si esta conciencia es orgánica y radicada. Sería necesario no sólo considerar el conjunto de la producción de estos intelectuales, sino seguir también la historia política e ideológica del partido en aquellos años: el concepto de un comunismo alemán o incluso occidental, el concepto de un modo occidental de la revolución proletaria, todo el nudo de cuestiones que se aglutinan alrededor de los problemas de la revolución mundial y de la vinculación entre la revolución rusa y la alemana. Estos son, a mi parecer —para los años que van de 1918 a 1922—, algunos de los problemas más importantes del movimiento comunista alemán.

Lo que el examen de los comentarios críticos citados nos permite deducir no son tanto las indicaciones sobre estos hechos generales, y ni siquiera sobre el hecho —también general y para nosotros significativo— de que los cuadros políticos e intelectuales autónomos y de tipo occidental del comunismo alemán no duraron mucho, sino sólo la posibili-

Kautsky...) se prefiere enfatizar sobre la heterogeneidad del bolchevismo respecto al marxismo, presentarlo como algo de exquisitamente ruso o asiático y resoluble en el blanquismo, en el sindicalismo, en el anarquismo, etc.

[15] Véase, por ej., Béla Földes, *Die Heuptströmungen der socialistischen Gedankenwelt*, Berlin, 1923, p. 335.

dad de fijar algunos aspectos del problema. Los cuadros intelectuales de estos primeros años, ¿consiguieron elaborar en el plano filosófico algo concreto? ¿Cuál era la perspectiva de desarrollo del marxismo filosófico según la cual trabajaban?

Ante todo hay que tener presente algunos elementos originales de la situación intelectual y política del mundo comunista y esencialmente del mundo comunista alemán de entonces. No existía todavía un dogma filosófico rígido. El marxismo no era un sistema completo, clásico, en el que los distintos componentes hubiesen alcanzado un tratamiento y un equilibrio definitivo. La plenitud sistemática, la concepción del mundo, eran aún algo no alcanzado y alcanzable a través de la eliminación de las incrustaciones socialdemócratas de la doctrina y el estudio renovado de los textos originales [16]. Los problemas de filosofía no eran aún de manera inmediata problemas políticos; no interesaban demasiado a los políticos. No fueron los políticos, sino los intelectuales los que se interesaron escrupulosamente en el libro de Bujarin. Y estos intelectuales, en general, habían tenido una formación cultural digna de las mejores tradiciones universitarias alemanas, no provenían de la socialdemocracia, eran heterogéneos, no tenían altas responsabilidades políticas. La reciente adhesión al movimiento comunista no había en general determinado en ellos transformaciones culturales radicales, ni había simplificado y unificado las orientaciones ideales y la sensibilidad histórica.

Las adhesiones que obtuvo el *Manual* de Bujarin las consiguió en la medida en que prevaleció en el juicio el punto de vista político. Lo que importaba, según este punto de vista —en el medio de una lucha que imponía la movilización rápida y continua de grandes masas—, era no tanto la coherencia y riqueza interna de una posición ideal, cuanto el hecho de ser instrumento de esa movilización, de expresar

[16] Fue esta situación la que creó la gran ocasión histórica de la filología marxista, de la que nacieron la *Gesamtausgabe*, los *Socinenia*, y se descubrieron nuevos textos. También las páginas de Gramsci (*Il materialismo storicq e la filosofia di Benedetto Croce*, pp. 76-79), en el que expone en sustancia el plan del trabajo filológico que se estaba realizando, se enmarcan en la misma situación histórico-intelectual.

del modo más simple la ruptura con la Segunda Internacional, reconduciéndose a la posición original, específica, exclusiva, del proletariado en la historia. En el ámbito de esta concepción se tiende a concebir al proletariado como una sociedad *en bloque*, del todo separada y distinta de la burguesía, con un patrimonio ideológico exclusivo. Se trabaja con las ecuaciones materialismo-proletariado, idealismo-burguesía o dialéctica-proletariado, evolucionismo-burguesía-socialdemocracia. Estos son sustancialmente los presupuestos que surgen de los comentarios críticos de Hermann Duncker y Fritz Rückert sobre el libro de Bujarin.

Hermann Duncker, que lo comenta en *Internationale Presse Korrespondenz* [17] y en *Die Internationale* [18], indica su aspecto positivo en el antirrevisionismo radical, en la adhesión abierta a la concepción materialista de la realidad (que es además una adhesión a las posiciones genuinas de Marx, Plejanov, Mehring). El hecho que Bujarin no discuta los problemas del conocimiento significa simplemente que el marxismo es extraño a los escolasticismos neokantianos. El comunismo ruso proporciona no sólo el ejemplo de una lucha revolucionaria, sino también obras teóricas magistrales. Duncker, con todo, recalca algunos puntos presentes efectivamente en el *Manual*, pero que no fueron desarrollados: el materialismo de Marx no es mecanicista; la ideología no es pura apariencia; hay reciprocidad entre base y supraestructura; materialismo no significa fatalismo.

En parte, pero sólo en parte, difiere el comentario de Fritz Rückert en *Jugendinternationale* [19]. Rückert se basa no ya en el materialismo, sino en la dialéctica, en el segundo de los dos aspectos que sirven para la polémica filosófica contra la socialdemocracia. Es justamente la dialéctica, la admisión que en la sociedad y en la naturaleza existen saltos, revoluciones, la que sirve para distinguir al comunismo de la socialdemocracia. «El marxismo es una doctrina de la realidad, de la vida viviente, de la acción»: el hombre no es ciego instrumento de la suerte, sino elemento activo en el necesario proceso de desarrollo de la sociedad. Pero estos

[17] 1922, 23 de diciembre, pp. 1829-1830.
[18] 1922, diciembre, pp. 349-354.
[19] 1923, febrero, pp. 186-187.

motivos están desarrollados a continuación del texto de Bujarin, y está sin desarrollar la otra implícita concepción, es decir, la implícita crítica al determinismo.

Son textos tan exiguos que es difícil recavar algo verdaderamente indicativo. Son interesantes las reservas, y la acentuación que recae sobre la actividad humana, eco del redescubrimiento que el marxismo alemán efectúa en estos años de la primera de las tesis sobre Feuerbach. Pero, ¿en qué relación se encuentran estas reservas con la aceptación de las tesis de Bujarin? ¿Cómo conciliar Bujarin y Lenin? Se trata de posiciones confusas, apresuradas, en las que se refleja probablemente la preeminente preocupación política, el prestigio del «más brillante» teórico ruso (como entonces se decía de Bujarin)[20], la escasa información sobre el marxismo, el oportunismo de no exponer en ciertos círculos los eventuales contrastes del frente ideológico.

No es casual que, enfrentando abiertamente a Bujarin, surjan dos intelectuales de oficio, Fogarasi y Lukács. Fogarasi había colaborado, como Lukács, en 1920-21, en *Kommunismus*, de Viena, la revista que fue durante un cierto tiempo «revista de la Internacional comunista para los países de Europa sudoriental». En 1924, en la polémica sobre *Geschichte und Klasennbewusstsein,* será atacado por Deborin y Thalheimer[21] como discípulo de Lukács. Lukács, Korsch y en segundo plano Fogarasi, Ravai y algunos otros fueron en aquel entonces el grupo que pensó, filosóficamente, con ma-

[20] Pero léase también lo que escribe Lenin en el *Testamento*: «En lo que respecta a los miembros jóvenes del Comité Central, quiero decir unas palabras sobre Bujarin y Piatakov. Son, en mi opinión, los hombres más sobresalientes (entre los más jóvenes) y en relación con ellos no habrá que perder de vista lo siguiente: Bujarin no es sólo el teórico más valioso y destacado del partido, sino que además es considerado, merecidamente, el preferido de todo el partido; sin embargo, sus conceptos teóricos sólo pueden ser considerados de todo punto de vista marxistas con la mayor reserva, porque hay en él algo de escolástico (no ha estudiado nunca y pienso que jamás ha entendido del todo la dialéctica).» El texto está publicado en distintas partes. Cito de Ruth Fischer, *Stalin und der deutsche Kommunismus,* Frankfurt a.M., 1948, pp. 294-295, [Ultimamente fue publicado en *Contra la burocracia,* Cuadernos de Pasado y Presente, núm. 25, Córdoba (Argentina), 1971.]

[21] *Arbeiterliteratur,* 1924.

yor originalidad (tengan valor transitivo o permanente sus conclusiones) el marxismo, la experiencia soviética, las experiencias comunistas europeas.

Fogarasi admite[22] que el *Manual* de Bujarin ha colmado una laguna en la literatura marxista. Los trabajos de Plejanov y Gorter están envejecidos y el reciente trabajo de Cunow es reformista. La primera cuestión que plantea es de naturaleza política: «Nos preguntamos si, y en qué sentido [el libro de Bujarin] satisface las exigencias a las que debe someterse un manual de este tipo, para el proletariado alemán y europeo occidental.» Desgraciadamente este esbozo de análisis político no está desarrollado y pasa, creando una ruptura, al examen de la obra bajo el aspecto científico. Bujarin hace demasiado fácil al marxismo, lo simplifica, manteniendo al mismo tiempo la ilusión de que no se sacrifica de esta forma su sentido más profundo. Consigue dar más el contenido que el método de la doctrina. Su punto de vista es el del materialismo de las ciencias de la naturaleza, es decir, un punto de vista envejecido con respecto al moderno conocimiento de la filosofía y de la naturaleza. El primado de la materia sobre el espíritu, afirmado por Bujarin, es una simple inversión de la metafísica espiritualista y ya fue criticado por Marx en las tesis sobre Feuerbach. Es mérito de Marx no haber fijado el primado metafísico de cosa alguna, el haber relativizado las cosas, creando ese «relativismo metódico» que se corresponde con la moderna teoría de la relatividad. El único objeto de la ciencia social son las relaciones sociales, las funciones, las relaciones, no las cosas en sí. Es positivo también que Bujarin tome en consideración los resultados de la ciencia burguesa de hoy, los estudios de Max y de Adolph Weber, de Simmel. «Buen marxista es aquel que no ignora y no rechaza acríticamente los resultados útiles de la ciencia burguesa, sino que, por el contrario, los inserta en el edificio de la doctrina marxista.»

Aún más completa, aun cuando quizá más limitada en los aspectos científicos, es la posición de Lukács. En el comentario crítico que hace al libro de Bujarin, aparecido en *Grün-*

[22] *Die rote Fahne*, 1922, 19 nov.

bergs-Archiv[23], recalca especialmente que se trata de un manual, de una tentativa de popularización y sistematización, y dentro de estos límites hace algunas consideraciones positivas. Pero el resto es prevalentemente crítico. Y justamente en cuanto a popularización, el *Manual* quiebra la tradición de Plejanov y Mehring que habían indicado cómo se pueden unir popularización y cientificidad. La posición filosófica de Bujarin es el materialismo vulgar, intuitivo. Este materialismo es una comprensible reacción al idealismo de los socialdemócratas, desde Bernstein a Cunow, pero excluye el método marxista de todos los elementos que provienen de la filosofía clásica alemana y en particular excluye esa dialéctica, que es la que hace inteligible el proceso histórico.

Bujarin transforma la dialéctica, que es un método, en una *ciencia* objetiva y positivista; admite una cosalidad irresuelta, una objetividad por la objetividad fetichista. Pero para el marxismo es esencial «remitir todos los fenómenos de la economía y la sociología a relaciones sociales de los hombres entre sí». Típica de la posición objetivista, materialista-vulgar, es la afirmación de Bujarin de que la técnica es determinante para las relaciones de trabajo. Pero el elemento último y decisivo de las transformaciones técnicas es, en cambio, la economía, la estructura económica de la sociedad, es decir, las relaciones sociales de los hombres entre sí en el proceso productivo y, sólo secundariamente, las transformaciones técnicas influyen sobre la estructura. La argumentación se vale del conocido capítulo sobre el fetichismo de la mercadería, un texto esencial entonces para Lukács (y no sólo para él), y que interpreta como negación de la objetividad histórica, aparente, del tipo de mercadería, y de la objetividad más general, propia del materialismo filosófico. Otro motivo central de la posición de Lukács (como de la de Gramsci) es la crítica de la doctrina de la previsión. Afirma, fundándose en algunas tesis de Lenin, que existe una imposibilidad metodológica de prever un hecho con absoluta certeza: la estructura de la realidad no es la exactitud,

[23] *Archiv. f. Geschichte des Sozialismus u. der Arbeiterbewegung*, XI, 1923, pp. 216-224. [Cf. en este mismo libro el trabajo de Lukács, «Tecnología y relaciones sociales».]

la matemática, sino la tendencia, la posibilidad, el movimiento. Las leyes del marxismo son tendenciales, no estáticas.

Bujarin se ha colocado fuera de la gran tradición del marxismo (Marx, Engels, Mehring, Plejanov, Luxemburg): en lugar de criticar las ciencias de la naturaleza con el método del materialismo dialéctico, aplica el método de esas ciencias —el materialismo vulgar— al estudio de la sociedad.

Algunos conceptos de estos dos comentarios críticos tienen un relieve inmediato: el proletariado alemán y europeo como algo específico; la exclusión de Bujarin de la tradición maestra del marxismo; la acentuación sociológica, materialista-histórica no gnoseológica y no economicista que tiene el marxismo (insistencia sobre el relativismo, sobre la correlación de los fenómenos, sobre la «totalidad», no sobre el condicionamiento de la economía); la ligazón con la gran cultura. Pero hay también otros puntos importantes: la estructura de posibilidad de la realidad y todo lo que ésta trae aparejado, la dialéctica, la actividad humana, la posición hacia las ciencias de la naturaleza, el acento puesto en lo humanista.

Estos motivos teóricos y esas objeciones críticas que Lukács hace a Bujarin, se encuadran en una elaboración sistemática, en una ideología articulada. Lo mismo se puede decir quizá de Korsch, que con motivos análogos apunta a un organismo intelectual análogo. No se trata en suma de algo difuso en la atmósfera, sino de procesos culturales que tienen una dirección determinada y dimensiones notables.

Hay que decir, sin embargo, que, haciéndose más complejas, faltó, en la maduración de estas unidades ideológicas, un serio, violento, determinante contacto con la realidad política. No es que no se refieran a ciertos textos de Lenin o de Rosa Luxemburg, sino que se ven solamente los problemas más generales. Se trata de elaboraciones intelectuales abstractas. Esto resulta también del hecho que estos dos comentarios críticos consideran esencialmente sólo el aspecto científico y se detienen en el hecho que no tienen idea de lo que es realmente un manual de divulgación [24]. Las cosas escri-

[24] El problema ha sido encarado, pero de un modo simplista, en un breve trabajo sociológico de Karl August Wittfogel (*Die Wissenschaft der bürgerlichen Gesellschaft,* Berlin, 1922), que fue comenta-

tas por Lukács (cuya biografía intelectual abunda en más datos) hasta fines del veinte no son más que la representación del modo en el que un intelectual repiensa, en base a las premisas de su formación cultural, las nociones más generales de clase, de proletariado, de conciencia de clase, de libertad, es decir, los conceptos elementales del *Manifiesto*.

Estamos, por lo tanto, frente a un proceso de transición, de despegue, determinado por la situación revolucionaria y por la experiencia leninista de algunos intelectuales provenientes de la cultura filosófica y humanista alemana, frente a la perspectiva de llegar a ser intelectuales de la clase obrera alemana, introduciendo en el patrimonio ideal del proletariado las cosas mejores de la cultura europea, aportando todos los valores implícitos en el hábito mental de los grandes intelectuales, dotando a esa clase obrera de un grupo de intelectuales de prestigio universal.

Pero su fusión con el movimiento obrero no sucede todavía. Teóricamente, este límite intelectualista, este aún no logrado contacto con la clase obrera, se expresa en el relieve aislado que reciben el desarrollo científico y el activismo revolucionario subjetivista. En Lenin la actividad es actividad revolucionaria de un cierto tipo que ocupa una cierta posición en la historia y en las estructuras económicas. Lukács observa, en una especie de entrevista de 1933 [25], que uno de los motivos de sus trabajos de 1909-11 era la separación realizada por sugerencia de Simmel, de la sociología, de los fundamentos económicos concebidos aún muy abstractamente. Pero esta separación se encuentra aún después, y es en sustancia ella misma la premisa teórica del subjetivismo, es decir, la carencia del sentido de las raíces esenciales que tiene la clase obrera en el mundo económico, en la realidad en general. Se permanece así más bien bloqueados en

do brevemente por Lukács en el *Grünbergs-Archiv* (XI, 1923, pp. 224-227). Véase en particular el cap. *Der Popularizator und das Proletariat*, páginas 76-79. El movimiento de pasaje de la sociología tradicional a la marxista, si fue verdaderamente un movimiento y no se trató de pocos casos, parece merecedor de estudio.

[25] *Internationale Literatur*, 1933, núm. 2, pp. 185-187. Fue vuelta a publicar recientemente con el título *Mein Weq zu Marx* (*Lukács zum siebzigsten Geburtstag*, Berlin, 1955). [Hay trad. esp.: *El joven Lukács*, Cuadernos de Pasado y Presente, núm. 16, Córdoba (Argentina), 1970.]

la operación abstracta de la Segunda Internacional (de la cual es justamente característica esta última tesis), en la incapacidad de asimilar los momentos positivos.

Que existía la posibilidad de salir —aun cuando lentamente— de este intelectualismo está demostrado por la actividad de Lukács de los años 1922-24. En sus artículos de fines del veinte, ya sea en aquellos incluidos en *Geschichte und Klassenbewusstsein*, ya en aquellos que creyó oportuno excluir (publicados en *Kommunismus* y otros periódicos [26]), es muy visible el simplismo, el hegelianismo, el sectarismo. Están desarrollados de modo mecanicista, por ejemplo, las relaciones entre materialismo de las ciencias de la naturaleza y capitalismo, entre materialismo histórico y proletariado. Confróntese la abstracción del artículo *Klassenbewusstsein* [27], donde trata de establecer las relaciones entre clases y concepciones ideales, con la sensibilidad histórica con que Gramsci analiza el desarrollo y los nexos reales de las ideologías. Del marxismo se ven sólo los aspectos fundamentales y se interpretan como absolutos. Es a través del esfuerzo por comprender la concreta realidad política que este mundo intelectual se complica, se refina, asimila verdaderamente la dialéctica. Véase el artículo de 1922 [28] sobre el folleto de Rosa de Luxemburg, que se refiere a la revolución rusa. Véase principalmente el trabajo sobre Lenin de 1924 [29]; es aquí, en el debate sobre la naturaleza del leninismo, en la distinción entre marxismo y leninismo, entre *weltgeschichtliche Perspektive* y *Tagesfrage*, donde surge claramente la relación dialéctica entre esencia y fenómeno; es aquí donde se tiene una concepción dialéctica de lo que es fundamental; es aquí donde se forma la estructura categorial relativamente rica que sostiene, hasta hoy, el trabajo intelectual de Lukács.

Pero este desarrollo fue bloqueado. Fue una de las tantas

[26] *Alte und neue Kultur. Die moralische Sendung der kommunistischen Partei...*

[27] En *Geschichte und Klassenbewusstsein*. Es de 1920. En *Kommunismus* se publicó sólo una parte en los números 14 y 15 de abril de 1920. [Se trata del libro *Historia y conciencia de clase*, editado en español en 1969 por Editorial Grijalbo de Barcelona.]

[28] También en *Geschichte und Klassenbewusstsein*.

[29] *Lenin. Studie über den Zusammenhang seiner Gedanken*, Wien, 1924. [Hay trad. esp.: Georg Lukács, *Lenin*, La Rosa Blindada, Buenos Aires, 1965.]

consecuencias de la falta de una revolución proletaria alemana. Estos intelectuales, nacidos para ser los ideólogos de la revolución alemana y europea, se encontraron incómodos en el seno de la Tercera Internacional, y terminaron en las universidades norteamericanas o en Londres o Moscú, ocupándose de problemas literarios en la *Internationale Literatur*. El proceso de cristalización que se inició alrededor de 1931 no sólo tuvo origen en una situación ideológica en la cual generalmente ya no influyen intelectuales de este tipo, sino que se inició justamente con la ruptura violenta con el centro y la izquierda política de la socialdemocracia alemana. El bolcheviquismo, el comunismo, incluso para el período anterior a 1914, fue definido como un hecho esencialmente ruso (carta de 1931 de Stalin, en *La revolución proletaria*). Los filósofos extrajeron sus conclusiones, y en las nuevas exposiciones sistemáticas, también en Alemania, se reservó un capítulo a la crítica del materialismo mecanicista de Mehring y de Luxemburg[30]. Es cierto también que este marxismo se había liberado de Bujarin, es cierto que combatía contra el materialismo vulgar[31], que destacaba aún los aspectos dialécticos. Pero todo esto no impidió la involución dogmática, la falta de desarrollo de cuadros filosóficos de alto nivel, no significó la asimilación, la traducción, para el proletariado, de los resultados más avanzados de la cultura filosófica europea. Lo que desde un cierto punto de vista había sido el inicio inconcluso e incierto de una tentativa en este sentido, terminó pareciéndose esencialmente a una desviación de izquierda a la que el idealismo había proporcionado los instrumentos ideológicos.

[30] Véase Kurt Sauerland, *Der dialektische Materialismus*, Berlin, 1932. Parece ser la mejor representación, todavía densa de problemas, de la fase inicial de este proceso de representación.

[31] Véase para el caso de Alemania, Kurt Sauerland, *Ueber den Kampf an der theoretischen Front*, en *Die Internationale*, febrero de 1931, pp. 75-79; marzo, pp. 128-133. Véase en especial p. 77: «El materialismo mecanicista está bastante difuso y es particularmente alimentado por la *Teoría del materialismo histórico*, de Bujarin, un libro que es la perfecta contradicción y caricatura del materialismo dialéctico, pero que es al mismo tiempo uno de los más difundidos y de los más estudiados en los círculos del partido y de los simpatizantes y que ha determinado una gran confusión (plataforma teórica de desviaciones de derecha y de tendencias conciliadoras).»

III

En última instancia, la crítica de Gramsci a Bujarin [32] sigue el mismo surco que las críticas de estos comunistas alemanes. Es cierto que las páginas sobre *La rivoluzione contro il Capitale* de 1918 tienen con las posiciones de un Lukács aspectos de afinidad mucho más evidentes que las páginas sobre el *Manual*. Pero también éstas se mantienen en el mismo sentido de movimiento, entendida con mucha amplitud y en una fase muy avanzada, pero en la misma: la síntesis de dos componentes, la cultura historicista y humanista europea y el movimiento obrero. Pero en Gramsci, al contrario de lo ocurrido en los alemanes, el proceso de confluencia entre intelectual y hombre político, entre cultura y movimiento obrero, aunque en condiciones excepcionales, se pudo cumplir. Y se pudo cumplir de tal modo que en el punto de llegada se reencuentra transferida toda la riqueza de los dos términos del proceso, de modo que ninguna campaña contra el materialismo metafísico y contra el idealismo, y mucho menos la reorganización teórica que se inauguró hacia 1931, pudieron turbar su normal desarrollo. Lo que le permitió resistir a estas compulsiones (y fueron pocos los que no capitularon, del todo o a medias), fue, más allá de la situación extraordinaria en que vivió, la ligazón estrecha e inmediata con su movimiento obrero, el hecho de haber obtenido un programa político del estudio concreto, amplio, analítico de la situación (de ahí ciertas concepciones del partido, de la propaganda, de la perspectiva...), sin fijarlo abstractamente desde afuera. No es que este complicado proceso no haya estado en parte viciado por el aislamiento en que se produjo, por la escasa elaboración de los temas internacionales de la política del proletariado, por el acento puesto tal vez unilateralmente en los momentos humanísticos de la cultura. Pero fue también un aislamiento en el que podrán ser desarrolladas, del modo lógico, radical y sin las perturbaciones con que se produce en un laboratorio, las experiencias acumuladas en

[32] [Cf. en este mismo libro el trabajo de Antonio Gramsci, «Notas críticas sobre una tentativa de *Ensayo popular de sociología*».]

un movimiento incomparable, y por ello denso de cosas, de la historia de este siglo.

Las páginas sobre Bujarin, escritas en esta fase de lograda madurez, representan en su contenido filosófico no sólo una posición más compleja con respecto a la de los alemanes, sino que nos dan finalmente un análisis político del *Manual*, o sea, la explicación consciente de los problemas políticos de propaganda, de educación ideológica, de condiciones para el desarrollo de una concepción del mundo, que están implícitas en cualquier tentativa de popularización de una doctrina. Nuestro propósito es comentar brevemente la crítica política y la crítica filosófica al *Manual* y tratar de extraer algunas conclusiones.

Comenzamos por la crítica política. De la discusión sobre el sentido común emerge neta la contraposición de dos modos distintos de concebir el marxismo, el proletariado, el socialismo. Para Bujarin, el marxismo se desarrolla en continuidad con el sentido común, con los elementos materialistas, realistas, acríticos del sentido común; viene a ser una forma de sistematización del sentido común. Lo que parece importante es reducir la diferencia entre el sentido común y el marxismo: de los dos términos que inspiran la mejor parte de la acción política de la Tercera Internacional —el peso determinante, la presencia necesaria de las masas y el nivel intelectual al que son elevadas— Bujarin parece tener en cuenta sólo el primero. Estas masas, espontáneamente, en sus concepciones disgregadas son consideradas cercanas al marxismo. Queda claro que no se olvida la situación particular y general del país en que escribe Bujarin. La observación que hace en el prólogo —ser «la necesidad de una representación sistemática de la teoría del materialismo histórico» que su *Manual* viene a satisfacer en respuesta a la fase actual de la revolución y no a los «momentos agudos» [33]— no quiere decir que las necesidades prácticas fuesen menos agudas. Era necesario tener, en la teoría, un conjunto de ideas, de fórmulas, relativamente ordenadas, fáciles, adecuadas a la difusión, un instrumento simplificado, capaz de penetrar rápidamente en grandes masas, movilizarlas, iluminarlas, in-

[33] *Theorie des historischen Materialismus*, p. V.

dependizarlas de los cuadros [34]. En un planteo semejante quedan lamentablemente en estado de no elaboración el problema de la formación de los altos cuadros políticos e intelectuales, el problema de la relación de los dirigentes con las masas, el problema de la actividad y de la pasividad cultural y política de estas masas.

Para Gramsci el marxismo está en relación, sobre todo crítica, con el sentido común. El trabajo de convencimiento político no se puede disociar de una compleja obra de civilización. El problema está en «elevar el tono y el nivel intelectual de las masas», en hacerlas capaces de participar activa y conscientemente en el movimiento político, de ayudar a elaborar críticamente el pensamiento. Es necesario elevar la gente sencilla al nivel de los cultos. Es necesario llegar a la conciencia porque la adhesión a una causa debe ser individual y convencida. Se trata de «reformar intelectual y moralmente estratos sociales culturalmente atrasados». No es necesario tratar a la gente sencilla como «a personas rudas y sin preparación que se convencen "autoritariamente" o por vía "emocional"». Sólo lo que educa interiormente es inspirador de verdadera energía. En suma (se debe pensar en los dos términos indicados antes: cultura y masas), el marxismo es «resultado y coronación de toda la historia precedente», y, por otro lado, las masas populares organizadas en partidos tienen la misión de construir una nueva sociedad, de producir una transformación material e intelectual comparable a los grandes movimientos con que las otras clases han conquistado la hegemonía.

Siempre en el marco de esta concepción de la acción política y del marxismo, hay, para Gramsci, toda una serie de problemas, de nexos, de mediaciones allí donde el planteo simplista de Bujarin establece una filosofía totalmente explícita y de valor absoluto. El punto más notable parece ser la distinción neta, consciente, entre proceso didascálico y proceso de elaboración, de creación. También Lenin, en el fragmento *Acerca de la dialéctica,* distingue entre formulación científica y formulación para la popularización, y, más en general, la distinción no es extraña a la historia sucesiva del

[34] Sobre la teoría al servicio de la práctica, ver *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce,* p. 12. En adelante, las referencias a esta obra se harán entre paréntesis en el texto.

marxismo. Atisbos de la conciencia de esta distinción se encuentran también en el *Manual* de Bujarin. Sin embargo, no parece que se haya logrado de hecho una verdadera articulación entre los dos términos. En Gramsci la distinción entre pedagogía y creación intelectual se prolonga después en la que se da entre grupos intelectuales y masas [35], y, de nuevo, en las otras entre política y cultura, entre política y filosofía. Se sabe que la razón política tenía la preeminencia, que la creación intelectual se concebía en general como ilustración de los principios; que entre política y filosofía se estableció una relación de indivisibilidad: los errores políticos de la socialdemocracia son referidos a fallas de planteamiento filosófico; entre las dos esferas se admite una completa traducibilidad, reversibilidad. Es interesante que Lenin, precisamente en vísperas de escribir uno de sus textos menos liberales o que por lo menos lo es en algunos aspectos, admitiera, en algunas cartas a Gorki, que orientación del partido y orientación filosófica no tendrían, *sic et simpliciter*, una identidad inmediata, sino que su relación era articulada, problemática, era distinta y debía establecerse según los tiempos y las circunstancias [36]. Gramsci escribe: «Parece necesario que el trabajo de investigación de nuevas y mejores verdades, formulaciones más coherentes y claras de la verdad misma sea dejado a la libre iniciativa de los científicos individuales, aunque cuestionen continuamente los mismos principios que parecen más esenciales» (p. 18). Institutos y academias deben mediar en la relación entre estos intelectuales libres y las masas. Las identificaciones sumarias e in-

[35] «No existe organización sin intelectuales, o sea sin organizadores y dirigentes, o sea sin que el aspecto teórico del nexo teoría-práctica se distinga concretamente en un estrato de personas especializadas en la elaboración conceptual y filosófica.» (*El materialismo histórico...*, p. 12.)

[36] Ver en particular la carta a Gorki del 7 de febrero de 1908 (*Obras completas*, Ed. Cartago, Buenos Aires, 1960, t. 34, p. 404): «¿Es posible y necesario vincular la filosofía con la orientación de la labor partidaria, con el bolchevismo? Creo que en estos momentos no se puede hacer tal cosa. Es preciso que los filósofos de nuestro partido sigan trabajando todavía un tiempo en sus problemas teóricos, que los discutan y... *que se preparen*. Mi opinión es que, por el momento, *semejantes* debates filosóficos como los que tienen lugar entre los materialistas y los "empirio...", tienen que mantenerse al margen de la labor partidaria.»

mediatas de Bujarin son sustituidas y articuladas dialécticamente por las distinciones presentes en una sociedad civil política e intelectualmente compleja.

Se podrían indicar otros aspectos siempre concernientes a las condiciones de desarrollo y de difusión del marxismo, pero tal vez estén elaborados con menos claridad [37]. En estas posiciones —el partido que eleva intelectualmente a las masas y la relativa autonomía de la cultura— es fácil individualizar la presencia del componente intelectual humanista, que es decir, la compleja noción de civilización implícita en esta cultura. Por otra parte, es relevante la asimilación, en un planteo que es y sigue siendo revolucionaro, de aquellos motivos (elaborados sobre todo por la tradición de la socialdemocracia occidental) que de la relación partido-masas subrayan los aspectos de vinculación, de contacto estrecho. Es clara, en fin, la presencia de la concepción, típica de la Segunda Internacional, del socialismo como coronación de una obra de civilización. Pero esta civilización no es concebida como un alto grado de desarrollo económico o como un lejano fin del movimiento espontáneo de las masas. Se trata —como es natural que sea después de *El imperialismo, fase superior del capitalismo*— de una civilización intelectual, creada esencialmente por la potencia revolucionaria del partido, por la acción política; se trata de la capacidad de crear una nueva sociedad en todos sus niveles. Esta parece ser la vía, que es también la de Lenin, de la superación mediadora de la Segunda Internacional. Si bien Bujarin, por ciertos aspectos, está fuera de la socialdemocracia, termina quedándose en los límites de la misma por su concepción positivista y en

[37] Me parece que el nexo entre la autonomía filosófica del marxismo (entendida por cierto con toda la amplitud que se da) y el marxismo que tiene por objeto «vivificar una integral organización práctica de la sociedad..., convertirse en una total, integral civilización» (página 157), es menos claro. El nexo entre el rigor lógico con que es concebido el marxismo y la amplitud de las funciones que se atribuyen al marxismo oculta indudablemente algunos problemas. Hay que ver si para Gramsci sólo el marxismo es la ideología de clase obrera (qué piensa, por ejemplo, del movimiento obrero inglés) y si le era realmente extraño el concepto de marxismo como algo amplísimo en el que confluyen motivos diversos y también contradictorios (como, por ejemplo, en el liberalismo). Muchos de los términos reales que han llevado a la conciencia del movimiento obrero este problema parecen ser posteriores a Gramsci.

sustancia subordinada del marxismo. Lukács, como vimos, terminaba, en aquellos años, por quedar fuera de ella abstractamente.

El grueso de la crítica filosófica de Gramsci se entrelaza en torno de los problemas de la sociología y del materialismo filosófico con todas sus implicaciones (previsión, regularidad de los eventos, determinismo, ciencias naturales...) y en torno al problema de la ubicación histórica del materialismo histórico de Bujarin.

El *Manual* parte de la distinción rígida entre lo general y lo particular, entre teoría e historiografía, y quiere ser una indagación primero de lo que es general en la realidad natural y humana, después en la vida de la sociedad y en particular de la sociedad moderna. Primero trata los principios universales, los conceptos metodológicos de la sociología: regularidad, causa, libertad, necesidad, caso, transformación; después construye la sociología verdadera y particular: la sociedad, los estados de equilibrio, desequilibrio y reequilibrio entre la sociedad y la naturaleza, entre los distintos elementos de la sociedad. Para Gramsci la sociología es una extensión indebida de los métodos de las ciencias naturales a la ciencia de la sociedad, «un intento de obtener experimentalmente las leyes de evolución de la sociedad humana de modo de prever el futuro con la misma certeza con que se prevé que de una bellota se desarrollará una encina», «un intento de describir y clasificar sistemáticamente hechos históricos y políticos, según criterios construidos sobre el modelo de las ciencias naturales». Se pretende concebir la realidad con una abstracción esquemática, con una metodología y una lógica «existente en sí y para sí». Criticar esta posición no implica renunciar a la comprensión intelectual, caer en formas de nominalismo en la concepción de la realidad o del conocimiento; en cambio, coloca entre sociología e historia, esquema y actividad concreta, técnica y pensamiento en acto, absoluto y relativo (según la forma de que el problema se presenta a veces en Gramsci), una relación articulada. En este planteo historicista están implícitas, por un lado, la tesis de que el mundo humano tiene algo de específico, de viviente, de original con respecto a la naturaleza, de tal modo que con su transformarse malogra mucho los esquemas que

se le imponen; por el otro, la tesis de que el marxismo es una metodología de la historia, un conocimiento que adhiere a la realidad que se modifica, que tiene un riguroso aspecto experimental.

Pero no se detiene en esta crítica teórica, en este historicismo elemental. Existe también un análisis histórico-concreto. La esquematización sociológica es tanto más grave hoy por cuanto las leyes estadísticas, empíricas, son válidas dentro de ciertos límites: «mientras las grandes masas de la población permanecen esencialmente pasivas», pero hoy llegan a perder su verdad relativa. Ahora las masas están organizadas en grandes partidos, se mueven de modo crítico y consciente, y se sustraen a la estandarización y a las previsiones sobre su comportamiento. En la «vida económica moderna», en fin, «los hechos particulares están alienados», y por otro lado están los *planes*, también ellos elementos subjetivos ajenos a los esquemas. En este nuevo período histórico es más indispensable que nunca que el conocimiento sea concreto, dialéctico, móvil, como es móvil su contenido.

No parece que en la Tercera Internacional, salvo en Lenin, sea posible enontrar una crítica tan radical de la sociología, del positivismo, del cientificismo, y, en consecuencia, un esfuerzo tan notable de mediación entre ideas y cosas. No parece que el marxismo ruso o alemán o francés hayan vivido una experiencia historicista tan intensa. Se sabe que en la Unión Soviética el término sociología no tiene en general la acepción negativa que puede tener en italiano [38].

[38] Sobre la singularísima historia de la sociología en Rusia ver el artículo *Die russische Soziologie im zwanzigsten Jahrhundert*, de P. Sorokin, en «Jahrbuch für Soziologie», 1926, p. 462 sg. Relata entre otras cosas: «Hasta el año 1909 en las universidades y en los colegios rusos la sociología no era todavía enseñada como una disciplina científica autónoma. La causa principal de esto era de naturaleza política, pues el gobierno zarista pensaba que sociología equivalía a doctrina revolucionaria y socialista. Por eso confiscó hasta la *Dynamic Sociology*, de L. Ward, porque incluía un escrito propagandístico del terrorismo y del socialismo... En 1909, la sociología es formalmente introducida como disciplina autónoma en el plan de enseñanza del Instituto psiconeurológico y de P. F. Lesgaft de Petrogrado... En la universidad, la sociología fue reconocida bajo el nombre de sociología sólo en 1917... El gobierno comunista, después de la revolución bolchevique, tuvo hacia la *sociología un tratamiento muy benévolo porque creía que la sociología* y el manifiesto comunista de Karl Marx, que sociología y co-

Es cierto que en Lukács se encuentran los mismos motivos *anticientificistas y humanistas que en Gramsci, pero el* desarrollo parece distinto. Recuérdese el recorrido intelectual de la madurez de Lukács: rechazó la sociología de Bujarin y de Kautsky y asimiló la de Lenin. Lukács trabaja sobre generalizaciones de las experiencias de Lenin. No ha pasado, como pasó Gramsci, por la percepción directa de la vida de las masas, de la vida de la realidad; su camino fue más fácil, pero junto a la ventaja de haber permanecido en contacto con el filón central, clásico, de la teoría del movimiento obrero, se señala la desventaja de que a menudo las categorías con que trabaja tienen el sabor de la aplicación rígida, de lo extrínseco. En Gramsci el contacto con el filón clásico del marxismo teórico, quizá también con el leninismo formal, es menos visible. En lo que escribe sobre la sociología resuenan posiciones idealistas y parece generalizar experiencias de investigación limitadas a la esfera política. Pero, en la práctica, su percepción de la realidad se coordina en análisis en los que confluyen los elemenos: perspectiva, período, economía. Son planteos leninistas que nacen de lo profundo.

A esta fuerte acentuación historicista no corresponde todavía, como quizá se podría pensar, una elaboración teórica carente de generalización. En suma, no es que en Gramsci no haya tratamiento del núcleo teórico que rige a esa «sociología», como el conjunto de esquemas que es el patrimonio de experiencias del movimiento obrero. No sólo «no quiero decir... que la investigación de las leyes de uniformidad no sea algo útil e interesante y que un tratado de observaciones inmediatas de arte política no tenga su razón de ser», sino también que los conceptos de regularidad, de pre-

munismo eran cosas idénticas... Sin embargo, muy pronto los jefes comunistas comprendieron su error y que la sociología, tal como era enseñada en la mayor parte de la universidad, era algo muy distinto al dogma comunista. Esto condujo a un cambio grande y repentino en la política seguida en este sector, y ya en 1922 se prohibió dar cursos de sociología en la universidad y en los colegios. Sólo se permitía el 'marxismo', la 'teoría del comunismo' y la 'concepción materialista de la historia', materias que podían ser enseñadas exclusivamente por profesores comunistas.» Son noticias que hay que controlar e integrar. Sorokin se exilia en el 22. Ha hecho un amplio análisis del *Manual*, de Bujarin, en «L'economista russo», 1922, que no he podido consultar.

misa y de consecuencia tienen su valor. De los conceptos de analogía, de hipótesis, de correlación, se dice lo mismo[39]. Además, el hecho de que el conjunto de las fuerzas materiales de producción sea el elemento menos variable en el desarrollo histórico permite construir «un robusto esqueleto del devenir histórico», o sea, que permite anticipos de conocimiento. En suma, combate la generalización incorrecta, pero admite la concreta, histórica, hipotética. Combate el esperantismo, la concepción de lo general como absoluto, ahistórico, bueno para todos los casos, pero mantiene la técnica del pensamiento que «no creará, por cierto, grandes filósofos, pero dará criterios de juicio y de control y corregirá las deformaciones del modo de pensar del sentido común».

Menos compacta y tal vez menos madura, pero también más multiforme y reproduciendo en parte la polémica contra la sociología es la crítica a la reducción del materialismo histórico a materialismo metafísico y vulgar. Esta doctrina aparece a veces como resultado de una elaboración de la filosofía «escindida de la teoría de la historia y de la política», como la separación del ser del pensar, del hombre de la naturaleza, de la actividad de la materia, del sujeto del objeto: «Si se hace esta separación se cae en una de las tantas formas de religión o en la abstracción sin sentido.» En otros aspectos implica la absorción del punto de vista superficial de las ciencias naturales; la adopción de la «concepción de la

[39] *Passato e Presente*, Einaudi, 1951, p. 214: «Se debe examinar si el principio de la correlación es útil, exacto y fecundo en la sociología, más allá de la metáfora. Parece que habría que responder netamente que sí. Pero es necesario entenderse: para la historia pasada, el principio de la correlación (como el de la analogía) no puede sustituir al documento, o sea que no puede dar más que historia hipotética, verosímil pero hipotética. Pero el caso de la acción política y del principio de correlación (como del de analogía) es distinto, aplicado a lo previsible, a la construcción de hipótesis posibles y de perspectivas. Se está precisamente en el campo de la hipótesis y se trata de ver qué hipótesis es más verosímil y más fecunda para el convencimiento y la educación. Es cierto que, cuando el principio de correlación se aplica a los actos de un individuo o incluso de un grupo, existe siempre el riesgo de caer en la arbitrariedad: los individuos así como los grupos no actúan 'lógicamente', 'coherentemente', 'consecuentemente', etc.; pero siempre es útil partir de la premisa de que actúan así...» (Ver *El materialismo histórico...*, p. 165, n.) que escribe sobre la teleología y el concepto de misión histórica.

realidad objetiva del mundo externo en su forma más trivial y acrítica, sin siquiera sospechar que se la puede objetar por misticismo», es un «retorno implícito al sentimiento religioso» [40].

La noción de una objetividad suprahistórica, sobrehumana, condicionante, pero no condicionada, respecto del variadísimo mundo de la actividad práctica y de las ideologías, y más en general, todo el nudo de problemas que el marxismo heredó, elaborándolos, del materialismo tradicional, parecen extraños al pensamiento de Gramsci. Para Gramsci no existe «una realidad que está por sí, en sí y para sí»; la realidad existe sólo «en relación histórica con los hombres que la modifican». «Cuando se afirma que una realidad existiría también si no existiese el hombre, o se hace una metáfora o se cae en una forma de misticismo. Conocemos la realidad sólo en relación con el hombre, y ya que el hombre es devenir histórico, también el conocimiento y la realidad son un devenir, también la objetividad es un devenir.» Objetivo quiere decir siempre humanamente objetivo, lo que puede corresponder exactamente a históricamente subjetivo, o sea, que objetivo querría decir universal subjetivo.» «Sin la actividad del hombre, creadora de todos los valores, incluso los científicos, ¿qué sería la objetividad?» Gramsci excluye que se pueda interrogar a la ciencia sobre «la certeza de la existencia objetiva de la así llamada realidad externa».

A propósito de Lukács y de Fogarasi habíamos visto ya motivos análogos a éstos, el relativismo, el historicismo, la eliminación de la cosa en sí, la naturaleza específica del mundo humano, los nexos dialécticos que vinculan estrechamente todos los términos de la totalidad. Es indudable que estas posiciones de Gramsci se ubican en el cauce de la tradición antipositivista, humanista, historicista. Pero si es claro el

[40] Una de las consecuencias de la concepción humanista que tiene Gramsci de la objetividad es que a menudo no subraye el origen religioso. Habitualmente, en la literatura marxista, donde predomina en general el planteo objetivista, la objetividad se demuestra a menudo con el trabajo, con la técnica, con las relaciones de los hombres etre sí (o sea que en estas relaciones advertimos realidades independientes de nosotros). Sobre el trabajo y la técnica considerados, en cambio, como formas de la relación activa del hombre con la naturaleza, ver Gramsci, *El materialismo...*, p. 28. Pero el problema debe verse en conjunto.

ambiente intelectual en que se mueve y son claras las implicancias elementales de estas posiciones, no aparece muy claro su significado filosófico preciso, vale decir qué implican en el plano gnoseológico y ontológico. En general son proposiciones enunciadas de modo interrogativo o hipotético y aparecen como la culminación de una serie de críticas desarrolladas, en cambio, con seguridad extrema: la crítica a la «ideología» que disuelve las ideas en sensaciones y después en impulsos fisiológicos, la crítica al monismo que comprime al hombre, a los sujetos, las ideologías, contra las fuerzas materiales y la naturaleza. Entre estas premisas y aquellas conclusiones es posible advertir todavía cierta discontinuidad. Premisas de este tipo son también más o menos resueltas en la elaboración que Lenin hace de la dialéctica y de la materia como categoría filosófica, metodológica. No parece que Gramsci haya desarrollado adecuadamente estas posiciones teóricas generales. En otras palabras: ¿tienen un significado filosófico general o son simplemente expresión de las exigencias críticas que habíamos mencionado, formuladas dentro de una determinada tradición, de una determinada perspectiva polémica? Es un aspecto a estudiar.

Es importante poner de relieve ya (y en esto se podría desarrollar una amplia confrontación con los alemanes) que esta relativización rigurosa de sujeto y objeto no atenúa la distinción entre hombre y relaciones sociales, hombre y condiciones objetivas. La categoría de la independencia de los arbitrios individuales tiene pleno valor, así como la de la consistencia objetiva de ciertas realidades históricas. «Algo de objetivo, comparable al automatismo de los hechos naturales», «una cierta relativa independencia de los arbitrios individuales y de las intervenciones arbitrarias gubernativas», ciertas «fuerzas decisivas y permanentes y su espontáneo automatismo» existen, si bien son sólo solidificaciones de la fluida, histórica realidad humano-natural. Es necesario decir en suma que la negación de una objetividad extrahumana no lleva y excluye el peso distinto, la distinta duración, que las diferentes determinaciones reales (económicas, sociales, individuales, ideológicas...) tienen para el marxismo, ni lleva a atenuar el sentido (implícito en el concepto de materia) de la necesidad de enfrentar a la realidad, de referirse a ella continuamente. Gramsci sabe muy bien distinguir los dis-

tintos conceptos de hombre, de sociedad, de naturaleza, sabe que el hombre no crea la naturaleza, pero le interesa subrayar que la naturaleza, tal como existe, está en relación con el hombre, forma parte de la misma realidad, es modificada por él. Hay que agregar finalmente, que este planteo humanista no parece determinar consecuencias relevantes en las concepciones políticas de Gramsci. Posiciones sindicalistas, subjetivistas, si existen, no parece que puedan vincularse a estas concepciones generales.

La concepción gramsciana de la ciencia de la naturaleza se orienta también en una dirección no menos polémica contra la continuidad, afirmada por Bujarin, entre las ciencias de la naturaleza y las ciencias del hombre, contra la mutabilidad, si no la identidad, de los dos métodos. Si bien no faltan atisbos de interpretaciones diversas, su concepción es considerada en general una técnica de conocimiento particular, o sea, el método compilatorio, empírico; está como bloqueada en la identificación con ese método, se vuelve incapaz de trascenderse a sí misma y de llegar a ser verdadero conocimiento. En Gramsci no parece que se puedan encontrar huellas del motivo según el cual «en las ciencias naturales, por su propio desarrollo, ha llegado a ser imposible la concepción metafísica» (Engels). Los resultados, siempre superados y cambiantes, y los métodos de las ciencias naturales no representan un caso general de la filosofía de la praxis. Esta, por el contrario, es completamente independiente, es la ciencia autónoma del mundo humano, y ha de rechazar rigurosamente toda intromisión de las ciencias naturales, toda pretensión de someterla a una teoría general del materialismo o del idealismo [41]. También con respecto a estos problemas hay todavía serias dificultades de interpretación: sea por la vacilación de Gramsci, sea porque la tendencia general del pensamiento es clara, mientras no lo es la consistencia de lo que se logra. Por lo demás, aquí, estas dificultades

[41] Un atisbo de interpretación quizá distinta de la ciencia de la naturaleza se encuentra en la p. 142 de *El materialismo histórico...*: «La ciencia experimental ha alcanzado el máximo de extensión: ha sido el elemento de conocimiento que más ha contribuido a unificar el espíritu...» Quiere decir que la ciencia de la naturaleza es un elemento de la «lucha por la objetividad», por el verdadero conocimiento. Es necesario leer todo el contexto.

se suman a otra debida a la escasez de investigaciones sobre el modo (y también el tiempo) en que se pasa del materialismo histórico al dialéctico y sobre los estímulos ideales que han mediado este paso.

Lo que anteriormente, a propósito de la sociología, llamamos falta de contacto con el leninismo formal, aquí es divergencia abierta con tradiciones intelectuales y políticas. Gramsci tiene a su espalda la cultura historicista e idealista y de frente, como objetivo polémico esencial, las combinaciones de marxismo y positivismo. En Italia no se tenían combinaciones de marxismo y kantismo de importancia filosófica y política. Y, tal vez, desde Italia no se advertía la importancia de tendencias de este tipo en el marxismo alemán y ruso. Gramsci las considera de poca importancia y las atribuye a grupos restringidos de intelectuales y de profesores. Fue precisamente este hecho, la importancia política y filosófica de las combinaciones de marxismo e idealismo, el que vigorizó al materialismo filosófico ruso, que mantiene elementos de continuidad filosófica entre Plejanov y Lenin. A fines de 1909 [42], Lenin indicaba los términos de la diferencia filosófica entre marxismo y revisionismo en el materialismo y en la dialéctica. Después el binomio se conservó, con distintas acentuaciones y justificándose con otras luchas intelectuales y políticas, en el marxismo de la Tercera Internacional.

Estas posiciones hacia la sociología, el materialismo vulgar, las ciencias de la naturaleza, se encuentras reflejadas y aclaradas en el marco que tiene Gramsci del desarrollo pasado del marxismo filosófico y en la perspectiva que traza para el futuro.

El punto del que depende, para Gramsci, el desarrollo general de estos problemas es la revolución teórica representada por la filosofía clásica alemana, y sobre todo por Hegel, es el momento en que penetran en la historia del pensamiento los conceptos de creatividad y de dialéctica. «Es cierto que la concepción subjetivista es propia de la filosofía moderna en su forma más completa y avanzada, si de ella y como superación de ella nace el materialismo histórico», y

[42] *Marxismo y revisionismo.*

es cierto además que de esta concepción «el hegelismo... representa la forma más completa y más genial».

El *pensamiento* de Marx, *histórica e idealmente* ligado a Hegel, se ha desarrollado, en el movimiento socialista, en absolutamente otro sentido. El momento esencial de esta desviación es para Gramsci el «problema del valor de las ciencias así llamadas exactas o físicas», y la posición que éstas han ido asumiendo en el marco de la filosofía de la praxis de un quasi fetichismo, al contrario de la única y verdadera filosofía o conocimiento del mundo». Esta desviación no es otra que la forma positivista, cientificista, materialista en sentido tradicional, del marxismo. Desde este ángulo, Kautsky y Bujarin parecen encontrarse en el mismo terreno, representar el mismo momento del desarrollo teórico. En esencia, Gramsci dice de los ortodoxos lo que dice de Bujarin [43].

Razones «didácticas» particulares han obligado al marxismo a combinarse con estas formas de cultura, aunque atrasadas, y sin embargo superiores a la ideología media de las masas populares. La forma positivista del marxismo no es más que su fase económico-corporativa, es «una desviación infantil», «implica que se atraviesa una fase histórica relativamente primitiva». Ese ha sido «el aroma ideológico inmediato de la filosofía de la praxis, una forma de religión y de excitante... *capitulación necesaria y justificada históricamente* por el carácter subalterno de determinados estratos sociales»; es el «revestimiento de los débiles de una voluntad activa y real»; su función es comparable a «la de la teoría de la gracia y de la predestinación en los comienzos del mundo moderno».

[43] Hoy se tiende desde muchas partes (por ejemplo de los estudiosos que han encabezado los *Marxismusstudien* de Tubinga) a buscar elementos de continuidad entre Kautsky y en general el kautskismo y el dogmatismo del último período de la Tercera Internacional. Sin embargo, durante la Tercera Internacional la polémica con Kautsky teórico fue hasta cierto momento bastante viva y se nutrió de la tesis que el materialismo histórico no tiene nada que ver con la trasposición en la historia de las leyes biológicas (también Bujarin alude a este motivo: «Las leyes de Darwin no se pueden aplicar a la sociedad», *op. cit.*, p. 61). Este motivo y también el otro de la conciliación por Kautsky del marxismo con distintas filosofías, parecen ser los dos puntos de partida para el análisis del problema.

Gramsci observa con muchísima atención la lucha contra el mecanicismo de Bujarin que se producía en la Unión Soviética, que había llegado a conocer indirectamente [44]. El deterioro del fatalismo y del mecanicismo le parecen índice de un gran cambio histórico, precisamente del paso de la fase económico-corporativa a la de la lucha por la hegemonía.

Lejos de haber encontrado un complemento en las integraciones positivistas, el marxismo es «una doctrina que está todavía en el estadio de la discusión, de la polémica, de la elaboración». Se tienen las ideas claras sobre grupos individuales de problemas filosóficos, a nivel de la ciencia, no todavía a nivel del sistema.

La filosofía implícita en el marxismo se debe desarrollar, llevar a término —pero no es obra para la que baste un solo libro o un solo hombre—, o sea, que es un modo nuevo, original, específico, de resolver los problemas filosóficos. Existe una filosofía del marxismo fuera de los préstamos de la sociología y de las ciencias naturales. La experiencia intelectual más indicativa de este desarrollo es la de Labriola. «En realidad, Labriola, afirmando que la filosofía de la praxis es independiente de toda otra corriente filosófica, es autosuficiente, es el único que ha intentado construir científicamente la filosofía de la praxis.» El marxismo debe llegar a ser «una concepción del mundo total e integral, una filosofía total y una teoría de las ciencias naturales»; «debe tratar toda la parte filosófica general, debe, por lo tanto, desarrollar coherentemente todos los conceptos generales de una metodología de la historia y de la política, y además del arte, de la economía, de la ética, y debe encontrar en el nexo general el lugar para una teoría de las ciencias naturales».

Este desarrollo no puede producirse fuera de la historia de la cultura y de la filosofía. Es necesario rechazar las sumarias y presuntuosas valoraciones negativas que hace Bujarin de las otras filosofías. Un pensamiento que quiere llegar a ser el «exponente hegemónico de la alta cultura» sólo puede ubicarse en una actitud de crítica verificadora, sobre

[44] Lamentablemente no he podido ver el artículo de Mirsky, del que Gramsci dice haber obtenido estas referencias. La nota del editor de Gramsci (a p. 13) hace pensar que se trate de un artículo sobre Dostoievski aparecido en «La cultura», de De Lollis, en febrero de 1931, pero en realidad no se trata de esto.

todo hacia lo que la historia de la filosofía tiene de más importante y de síntesis. No se trata, sin embargo, de revivir mecánicamente la situación en la que nació y se formó el pensamiento de Marx. «Hay que ubicar [la investigación] concerniente a la actitud de la filosofía de la praxis hacia la actual continuación de la filosofía clásica alemana representada por la moderna filosofía idealista italiana de Croce y Gentile. ¿Cómo se suele entender la proposición de Engels sobre la herencia de la filosofía clásica alemana? Se la suele entender como un círculo histórico, ahora cerrado, en el que la absorción de la parte vital del hegelismo se ha cumplido ya definitivamente, de una vez por todas; ¿o se puede entender como un proceso histórico todavía en movimiento, por el que se reproduce una nueva necesidad de síntesis cultural filosófica? Me parece justa la segunda respuesta: en realidad se reproduce ahora la posición recíprocamente unilateral, criticada en la primera tesis sobre Feuerbach, entre materialismo e idealismo, y como entonces, si bien en un momento superior, es necesaria la síntesis en un momento de desarrollo superior de la filosofía de la praxis.»

En este indicio de desarrollo del materialismo filosófico es indudable la presencia de la cultura histórica y humanista europea de la contraposición entre dialéctica, historicidad, criticismo, por una parte, y metafísica, materialismo, positivismo, realismo ingenuo, por la otra. La distinción de origen gnoseológico entre idealismo subjetivo y objetivo, replanteada por Bujarin [45], es extraña al planteo de Gramsci; son extrañas las consecuenccias que ella implicó para el marxismo en la periodización de la historia de la filosofía. Falta el período moderno de lucha contra el idealismo subjetivo, elaborado en conexión con el desarrollo de las ciencias físicas, que encontró su definición clásica en *Materialismo y empiriocriticismo*. Lenin dice que Marx y Engels, que se habían formado en la escuela de Feuerbach, «pusieron naturalmente su máxima atención en la culminación del edificio de la filosofía del materialismo, es decir, no en la gnoseología materialista, sino en la concepción materialista de la historia. Debido a eso, en sus obras, Marx y Engels subrayaron

[45] *Op. cit.*, p. 54.

más el materialismo *dialéctico* que el *materialismo* dialéctico». Hoy, en cambio, «en un período histórico diferente por completo» se trata de subrayar el *materialismo* dialéctico[46]. Gramsci, en cambio, escribe: «Se ha olvidado en una expresión muy común que era necesario poner el acento sobre el segundo término "histórico" y no sobre el primero de origen metafísico. La filosofía de la praxis es el "historicismo" absoluto, la mundanización y la terrenidad absoluta del pensamiento, un humanismo absoluto de la historia. En esta línea se debe excavar el filón de la nueva concepción del mundo.

Para Gramsci la relación Marx-Lenin, fase primitiva y fase avanzada del marxismo, parece configurarse esencialmente no como historicismo-materialismo, sino como ciencia-acción. Nosotros vivimos en una época cultural única, amplísima, en la que, hoy, el marxismo debe reformular la síntesis idealismo y materialismo, debe entrar en la lucha contra la metafísica y el positivismo conducida por el pensamiento europeo más avanzado, llevar el marxismo filosófico a su culminación y a la hegemonía cultural.

Si se vuelve a pensar en los motivos que habíamos aclarado, el concepto del partido educador, la crítica a la sociología y al materialismo metafísico, la fase infantil del marxismo, su no culminación, la importancia de Hegel y del neohegelianismo, no parece que puedan subsistir dudas acerca del ambiente intelectual que respira Gramsci.

Pero se trata de una relación que es al mismo tiempo de asimilación y de crítica. Es cierto que de esta cultura historicista y humanista surgen algunas deficiencias, la subestimación de la tradición iluminista, la concepción por la más negativa de las ciencias naturales, la escasa consideración de la problemática del materialismo. Parece, sin embargo, que una investigación orientada a iluminar estas carencias debería encontrar contrapeso en la investigación de las posiciones polémicas que tiene Gramsci hacia los exponentes de las formas más racionales y realistas del historicismo, en la investigación de la efectiva diversidad entre el marxismo y el his-

[46] *Materialismo y empiriocriticismo,* Ed. Cartago, Buenos Aires, 1956, p. 298. [Hay varias ediciones españolas.]

toricismo, por ejemplo, de un Croce o de un Vierkandt. Hemos mostrado en algunos puntos cómo la enunciación de posiciones historicistas se acompaña de la asimilación de los valores materiales del marxismo.

Parece difícil que en la Alemania o en la Italia actual se pueda formar un marxismo más actual, más complejo que el de Gramsci. El punto de mediación, de control de las posiciones neohegelianas a las que ha arribado el marxismo de Gramsci, es incomparablemente superior a la de los comunistas alemanes que hemos visto. En el marco de este control, de esta corrección, podían tener desarrollo también aquellos motivos de superación de los límites humanistas que ya existen.

Lo esencial parece ser esta desprejuiciada, crítica inserción del marxismo en la gran cultura europea, esta noción de un marxismo que debe completarse en contacto con la parte más progresista de la cultura mundial. Se piensa en lo que le ha sucedido al marxismo de la Tercera Internacional. La crítica de Feuerbach, el retorno a Hegel, la dialéctica, que habían caracterizado su impulso inicial, perdieron terreno ante la necesidad de criticar el neohegelianismo en expansión y sus complicidades políticas. La argumentación filosófica de la lucha en los dos frentes, los dos episodios filosóficos que se indican con los nombres de Bujarin y Deborin y su fin, parecen haber sido los motivos de orden intelectual que introdujeron la idea de la perfección lograda, del clasicismo del marxismo. En una elaboración sistemática en la que estaban representados los elementos intelectuales más distintos, se pensó en tener algo que fuera la herencia, la absorción adecuada de todo el pensamiento humano.

En Gramsci los conceptos de herencia, de desarrollo del marxismo, de época cultural, son concebidos de un modo más profundo, más amplio, más realista. Pero, además de estos aspectos generales, está en él la comprensión de algunas de las exigencias originales de la Tercera Internacional en el plano del marxismo filosófico, la recuperación de la dialéctica como elemento permanente e integrante del marxismo, la afirmación de la actividad humana, la elevación del marxismo al rango de la gran cultura. Con la derrota de la

revolución en Europa y el surgimiento del fascismo disminuyeron las condiciones en que, por un lado, esta dirección de desarrollo se podía consolidar y ampliar, y en que, por el otro, el marxismo filosófico soviético se podía desarrollar en diálogo fecundo con el correspondiente occidental e historicista.

INTRODUCCION AL TRABAJO DE LUKACS SOBRE EL «MANUAL» DE BUJARIN

Ben Brewster

Una vez Merleau-Ponty describió la obra de Lukács como «una dialéctica demasiado idealizada que no transmitía la opacidad o por lo menos la oscuridad de la historia real». Es probable que esta observación exprese la reacción de la mayoría de los lectores frente a *Historia y conciencia de clase.* Recientemente, esa abstracción ha constituido uno de los puntos de una denuncia de la obra de Lukács en general, como así también de los marxistas que continuaron la tradición iniciada por él. Cualquiera que sea nuestra opinión final de la obra total de Lukács, su célebre crítica de Bujarin deja ver que la impresión de abstracción que ella causa se origina en el objetivo particular de *Historia y conciencia de clase* y no en la esencia del marxismo de Lukács. La formación sociológica de Lukács estaba basada en Simmel y Weber, es decir, en la sociología alemana clásica. La obra de Weber, que representa la suma de esa tradición, es notoria por dos cosas: primero, su erudición, su riqueza en análisis comparativos detallados de todas clases de sociedades, y segundo, su obsesión por la racionalidad, que tomó la forma de un evolucionismo subrepticio que veía en la racionalización y en la socialización creciente en todas partes el destino de Occidente. Como Weber rechazaba una teoría general de la evolución social, este evolucionismo si bien informa toda su obra no ha pasado al plano de las formulaciones teóricas. Lukács, en *Historia y conciencia de clase,* usó algunos conceptos pertenecientes a esa área de la tradición germana (conceptos tales como socialización y reificación) para revelar nuevos aspectos de lo que constituía un plan histórico general: el análisis que hiciera Marx del feudalismo y del capitalismo y el paso del uno al otro. Como se sabe, éste es también el tema predilecto de Tönnies, Simmel y Weber, pero el concepto de totalidad histórica le permitió a Lukács relacionar las abstracciones conceptuales de aquéllos con la historia

concreta de los siglos recientes. Durante el proceso, las generalizaciones de Weber se concretizan, pero el análisis histórico altamente especializado de Marx se vuelve etéreo. De allí que lo abstracto de *Historia y conciencia de clase* tenga que ver con *El capital* y no con *Economía y sociedad.*

La otra dimensión de la sociología germana, sin embargo, es en apariencia altamente concreta: la gran cantidad de detalles comparativos y de ejemplos históricos que acumula. Y es precisamente sobre esto donde se asienta con frecuencia la solidez de la obra de Weber. En 1925 Lukács aplicó ese aspecto de la tradición para referirse a las simplificaciones exageradas y a los falsos énfasis en que incurre Bujarin en su manual de marxismo titulado *Teoría del materialismo histórico. Manual popular de sociología marxista* (1921). Los puntos débiles de esta obra son bien conocidos (cf. las críticas de Gramsci, por ejemplo [1]), aun cuando su presentación del marxismo como un determinismo tecnológico es ampliamente aceptada todavía tanto por los marxistas como por los no marxistas. Lo que resulta igualmente intesante, sin embargo, es que Lukács no se limita a hacer una crítica puramente filosófica, sino que examina los puntos críticos de la interpretación marxista de la historia para demostrar lo poco consistente de la obra de Bujarin. Lo concreto de ese enfoque contrasta marcadamente con lo abstracto de *Historia y conciencia de clase.* Sin embargo en lo esencial esas dos obras están en armonía y tienen explícitamente en común su deliberado propósito de combatir el evolucionismo determinista que se originó en la Segunda Internacional y de reemplazarlo por una teoría de la acción revolucionaria.

Marx argumentaba que el motor de los cambios históricos era la contradicción entre las fuerzas de producción y las relaciones de producción. Si sólo a las últimas se considera como sociales, las fuerzas productivas deben ser interpretadas como tecnología pura. Como en última instancia el desarrollo de las fuerzas productivas produce una crisis de las relaciones de producción existentes hasta ese momento y la creación de otras nuevas, la tecnología pasa a ser el factor determinante de la estructura de la sociedad y de los cam-

[1] Cf. *supra* «Notas críticas...», de Antonio Gramsci.

bios que en ella se operan. Este punto de vista ha sido ampliamente debatido y muchos esfuerzos se invirtieron en el intento de probar la importancia o no de la tecnología frente a los factores morales en especial. En lo que hace a la sociología norteamericana, Alvin Gouldner ha tratado de hacer un análisis ampliamente cuantificado de esto en sus *Notes on Technology and the Moral Order.* Cualquiera que sea el resultado de esas comparaciones, cabe preguntarse si el interrogante histórico fundamental puede formularse en términos de esa oposición tan simple. Lukács argumenta que no; la tecnología es sólo un momento de las fuerzas de producción, que son fenómenos sociales en sí mismas. La contradicción entre las fuerzas y las relaciones de producción es la que existe entre *las condiciones reales de apropiación de la naturaleza* (todas las relaciones sociales, factores culturales y físicos, que intervienen en el proceso de producción) *y las condiciones de expropiación* (las relaciones que determinan la propiedad y la distribución del producto).

Como es natural, los marxistas se han centrado en el estudio de las transiciones del feudalismo al capitalismo y del capitalismo al socialismo, dado que su proximidad a esas transiciones ha sido mayor que con respecto a cualquier otra. Resulta, pues, muy interesante que Lukács extienda aquí el análisis a un período de transición que ha sido raramente discutido de manera profunda en la literatura marxista, aunque los historiadores y sociólogos no marxistas le hayan prestado una atención considerable: me refiero a la transición del Imperio romano a la Edad Media feudal. De no aceptarse el evolucionismo, esa transición no puede ser considerada como un mero eslabón homólogo más en el encadenamiento histórico, de interés puramente académico, sino como un hecho autónomo de inmensa importancia, cuyas consecuencias estamos viviendo todavía. Es lamentable que el trabajo detallado de los teóricos no marxistas ni tampoco esa iniciativa de Lukács hayan provocado una respuesta satisfactoria en los marxistas.

Otro aspecto capital en la crítica que Lukács realiza de Bujarin se refiere a su insistencia en la posibilidad de la predicción en las ciencias sociales. Tal como lo hace en *Historia y conciencia de clase,* Lukács hace resaltar que ese error metodológico se opone al espíritu revolucionario de la

teoría marxista; desvía la atención de las posibilidades reales de la revolución —los problemas de la acción revolucionaria— hacia la afirmación de la inevitabilidad (o quizá de la imposibilidad) de la caída del capitalismo y su reemplazo por el socialismo.

A pesar de su brevedad, este trabajo de crítica de Lukács reúne todos los aspectos esenciales de su teoría y hasta quizá con mayor equilibrio que en *Historia y conciencia de clase.* Un análisis histórico concreto, una crítica metodológica y una posición política aparecen aquí inescindiblemente unidos en una síntesis revolucionaria.

TECNOLOGIA Y RELACIONES SOCIALES

Gyorgy Lukács

El nuevo trabajo de Bujarin viene a satisfacer la necesidad, experimentada durante largo tiempo, de un sistemático compendio marxista de materialismo histórico. Nada similar se ha intentado dentro del marxismo desde el *Anti-Dühring* de Engels (excepto el pequeño volumen de Plejanov). Los compendios de la teoría corrieron por cuenta de los oponentes al marxismo, quienes, en general, sólo lo entendieron muy superficialmente. Por lo tanto, la tentativa de Bujarin ha de ser bienvenida, aun cuando sus métodos y resultados deban ser criticados. Sería menester decir que Bujarin ha triunfado en la descripción conjunta de todos los problemas importantes del marxismo, dentro de un compendio unificado y sistemático que es más o menos marxista, y, además, que la presentación es, en general, clara y de fácil comprensión, de modo que el libro cumple admirablemente con su propósito en cuanto *manual.*

Puesto que el objetivo de Bujarin sólo es la producción de un manual popular, el crítico debe ser indulgente en relación con afirmaciones particulares, especialmente en dominios más bien oscuros. Esto y la dificultad para obtener en Rusia la literatura pertinente, justifica también el hecho de que, en su manejo del arte, la literatura y la filosofía, Bujarin se apoye, casi sin excepción, en fuentes secundarias e ignore la investigación más reciente. Pero con ello se intensifica el riesgo que corre Bujarin de *simplificar los propios problemas* en el esfuerzo por escribir un manual popular. Su presentación es brillante y clara, pero, simultáneamente, más bien oscurece muchas relaciones antes que explicarlas. Sin embargo, nunca debemos aceptar una presentación simplificada que simplifique a los propios problemas y soluciones y no a las constelaciones históricas de problemas y soluciones, especialmente si, como en el caso de la tendencia a la simplificación de Bujarin, no se limita a las creaciones ideoló-

gicas marginales, sino que trasciende a las cuestiones centrales. Por ejemplo, Bujarin establece un paralelo riguroso entre la jerarquía del poder en la estructura de la producción económica, por un lado, y la del estado, por el otro. Termina con esta acotación: «Vemos, por lo tanto, aquí, que la estructura del aparato del estado refleja la de la economía —v. g. *las mismas clases* ocupan las mismas posiciones en ambas.» Esto es, sin duda, correcto como tendencia desarrollista. Es también verdadero que una importante contradicción de vasto alcance entre las dos jerarquías, en general, conduce a un levantamiento revolucionario. Pero la historia concreta no se acompasará con la fórmula simplificada y superesquemática de Bujarin. Puesto que es perfectamente posible que un equilibrio del poder económico entre las dos clases en competencia produzca un aparato estatal realmente no controlado por ninguna (sí debe asegurar muchos compromisos entre ellas), de modo que la estructura económica en absoluto esté simplemente reflejada en el estado. Tal, por ejemplo, el caso de las monarquías absolutas a comienzos de la era moderna. Es posible que una clase logre, aún, el poder económico sin encontrarse en situación de modelar el aparato estatal de acuerdo completamente con sus propios intereses, o de signarlo con su carácter de clase. Mehring ha demostrado, de manera convincente, que la burguesía alemana temía tanto la ayuda proletaria en su revolución burguesa que, aun en la enérgica lucha por las reformas burguesas en el momento de su avance económico más rápido, dejó solo al aparato estatal de los junkers y aceptó tranquilamente la supervivencia de su feudal y absolutista estructura de poder. Por supuesto, no puede esperarse que un manual aborde estas cuestiones en profundidad. Pero la ausencia de la mínima indicación acerca de la importancia de dichas excepciones a la regla vuelve la presentación de Bujarin, de algún modo, sospechosa. Plejanov y Mehring han demostrado con frecuencia, en trabajos más especializados, cómo es compatible una presentación popular con un enfoque básicamente científico. Bujarin ha aceptado la oportuna e importante tarea de compendiar todos los problemas del marxismo; pero, en muchos aspectos, no alcanza el nivel logrado por Plejanov y Mehring.

Pero no debemos limitarnos a detalles. Más importantes

que dichos descuidos es el hecho de que Bujarin se desvía de la verdadera tradición del materialismo histórico en varios puntos no insignificantes, sin que, por ello, demuestre sus asunciones o supere el más alto nivel logrado por sus predecesores; en verdad, ni siquiera se acerca a este nivel. (Quede implícito que consideramos su producto, notable aun en sus errores, como tributario de la mejor tradición del marxismo; los vulgarizadores raramente tratan dichos temas.) Esta observación conviene, particularmente, al capítulo filosófico introductorio, donde Bujarin se sitúa sospechosamente cerca de lo que Marx llamó, con propiedad, materialismo burgués. Aparentemente Bujarin no conoce la crítica que de esta teoría hicieron Mehring y Plejanov, para no mencionar a los propios Marx y Engels, crítica que restringe estrictamente su validez respecto de una comprensión del proceso histórico en virtud del peculiar lugar de la historia en el materialismo histórico y dialéctico. Puesto que todo «idealista», desde Bernstein hasta Cunow, ha invertido este real centro del marxismo, es comprensible y, en última instancia, saludable que se produjera una reacción. Pero en sus observaciones filosóficas Bujarin rechaza todos los elementos del método marxista que derivan de la filosofía clásica alemana, sin advertir la incoherencia que esto implica. Por supuesto, Hegel es mencionado de vez en cuando, pero la esencial comparación entre su dialéctica y la de Marx está ausente. De modo característico, la única referencia a Feuerbach es para señalar que con él «el hecho adquirió relevancia»; «su influencia sobre Marx y Engels ayudó al desarrollo de la verdadera teoría del materialismo dialéctico». Ignora totalmente el problema de la relación entre el humanismo de Feuerbach y la dialéctica marxista.

Este punto ha sido particularmente subrayado porque revela claramente el error esencial en la concepción del materialismo histórico de Bujarin. La proximidad de la teoría de Bujarin al materialismo natural cientificista burgués deriva de su uso de «ciencia» (en la acepción francesa) como un modelo. En su aplicación concreta a la sociedad y a la historia, por lo tanto, oscurece con frecuencia el carácter específico del marxismo: que *todos los fenómenos económicos o*

«sociológicos» derivan de las relaciones sociales entre los hombres. El énfasis conferido a una falsa «objetividad» en la teoría conduce al fetichismo.

EL PAPEL DE LA TECNOLOGIA

La discusión del papel de la técnica en el desarrollo social esclarece estos remanentes de una quididad no disuelta (*unaufgelöster Dinghaflichkeit*) y una falsa «objetividad». Bujarin atribuye a la tecnología una posición demasiado determinante, que en absoluto capta el *espíritu* del materialismo dialéctico. (Es indiscutible que pueden encontrarse citas de Marx y Engels *susceptibles* de una interpretación en tal sentido.) Bujarin señala: «Todo sistema de técnica social *determina* [Gottl, *Wirtschaft und Technik. Grundriss der Sozialökonomie,* II, pp. 236-39] también las relaciones humanas de trabajo.» Atribuye el predominio de una economía natural en la época clásica al bajo nivel del desarrollo técnico. Insiste: «Si cambia la técnica, la división del trabajo en la sociedad también cambia» [1]. Afirma que, «en última instancia», la sociedad depende del desarrollo de la técnica, que es considerada como la «determinante básica» de las «fuerzas productivas de la sociedad», etc. Es obvio que esta identificación final entre la técnica y las fuerzas de producción no es válida ni marxista. La técnica es una *parte,* un momento, naturalmente de gran importancia, de las fuerzas productivas sociales, pero no es, simplemente, idéntica a ellas, ni como algunas de las primeras aserciones de Bujarin parecerían implicar) el momento final o absoluto de los cambios en esas fuerzas. Esta tentativa de encontrar las subyacentes determinaciones de la sociedad y de su desarrollo en un principio distinto al de las relaciones sociales entre los hombres en el proceso de producción (y, por tanto, de distribución,

[1] Véase, sin embargo, las notas de Marx respecto de la esclavitud en los Estados del Sur de los Estados Unidos (*Elend der Philosophie,* páginas 93-94 [en esp. *Miseria de la Filosofía,* Siglo XXI, Buenos Aires, 1971, pp. 93-94]), donde el aspecto puramente técnico es considerado sólo como un momento de la totalidad de los procesos económicos y sociales.

consumo, etc.) —es decir, en la estructura económica de la sociedad correctamente concebida— conduce al fetichismo, como el propio Bujarin admite en otro lugar. Por ejemplo, critica la idea de Cunow de que la técnica se vincula con las condiciones naturales, de que la presencia de una determinada materia prima es decisiva para la presencia de una determinada técnica, sobre el fundamento de que Cunow confunde materias primas y el sujeto del trabajo, pues olvida «que debe haber una *técnica correlativa* respecto de la cual la madera, los minerales, las fibras, etc., pueden desempeñar el papel de materias primas [...] la influencia de la naturaleza en el sentido de requisitos materiales es, en sí misma, un producto del desarrollo de la técnica». Pero, ¿por qué no aplicar esta crítica, válida como es, a la propia técnica? ¿Deducir que el desarrollo de la sociedad depende de la técnica no es acaso un ejemplo de «naturalismo» tan falso como la teoría de Cunow, una versión apenas refinada de las teorías «naturalistas» de los siglos XVIII y XIX? Naturalmente, Bujarin no cae en el burdo error de este «naturalismo» de querer explicar el cambio por un principio fijo. Pues la técnica, por cierto, cambia en el curso del desarrollo social. Su explicación del cambio, por tanto, es correcta desde el punto de vista de la lógica formal, en cuanto explica el cambio por una instancia variable. Pero la técnica como fundamento autosuficiente del desarrollo es sólo un refinamiento dinámico de este burdo naturalismo. Puesto que si la técnica no es concebida como un momento del sistema existente de producción, si su desarrollo no es explicado por el desarrollo de las fuerzas *sociales* de producción (y esto es lo que necesita clarificación), resulta ser lo que un principio trascendente, que se opone al hombre, como «naturaleza», clima, entorno, materias primas, etc. Nadie duda de que en cada etapa determinada del desarrollo de las fuerzas productivas que determinan el desarrollo de la técnica, ésta a su vez influya retroactivamente en las fuerzas productivas. Bujarin subraya esto con referencia a toda ideología (las últimas perspectivas teóricas de Engels son relevantes aquí); pero es simultáneamente incorrecto y antimarxista separar la técnica de las demás formas ideológicas y postular su autosuficiencia respecto de la estructura económica de la sociedad.

Este es un grave error, porque si la técnica es considerada sólo mediatamente determinada por la sociedad, los cambios notables en el curso de su desarrollo quedan completamente sin explicación. Tómese como ejemplo la diferencia entre la técnica clásica y la medieval. Por primitiva que pueda haber sido la técnica medieval en su funcionamiento, por más que haya podido significar un retroceso respecto de los conocidos logros técnicos de la antigüedad, el principio de la técnica medieval era el desarrollo en un nivel más elevado: *v. g.*, la racionalización de la *organización* del trabajo si se lo compara con la sociedad clásica. La ejecución del trabajo permanecía sin racionalizar, y la racionalización de la organización del trabajo se consiguió más bien a través de la «puerta de la violencia social» [Gottl, *op. cit.*, pp. 236-39] que mediante el desarrollo de la racionalidad técnica. Pero esto proporcionó los fundamentos para la posibilidad de las técnicas modernas, como lo ha demostrado con claridad Gottl en relación con el molino de agua, las minas, armas de fuego, etc. Este crucial *cambio en la orientación* del desarrollo técnico se basaba en un cambio producido en la estructura económica de la sociedad: el cambio en las potencialidades y condiciones de trabajo. Una de las esenciales causas codeterminantes del derrumbamiento de la sociedad clásica fue, por supuesto, su incapacidad para sustentar la base social de su organización productiva: la antieconómica explotación del inagotable material esclavo. La edad media procuró los fundamentos generales de la nueva forma de organización social necesaria. Max Weber [en *Economía y sociedad,* N. del T.] demostró de modo convincente que la coexistencia de esclavos y hombres libres en la antigüedad obstaculizó el desarrollo de gremios y, en consecuencia, del estado moderno —otro contraste entre Oriente o la Antigüedad y la sociedad moderna—. La organización social medieval surgió en circunstancias absolutamente opuestas (disminución del trabajo, etc.) que, entonces, determinaron el curso esencial del desarrollo técnico. Por ello, cuando Bujarin afirma que «una nueva técnica volvió imposible el trabajo esclavo, puesto que los esclavos arruinan la compleja maquinaria, el trabajo esclavo ya no es

provechoso», invierte la relación causal. La condición de posibilidad de la esclavitud no es un bajo nivel de la técnica; más bien, la esclavitud en cuanto es una forma de la dominación del trabajo impide que la racionalización del proceso del trabajo, y, por lo tanto, una técnica racional, sean posibles. Poco se ha investigado todavía en relación con la esclavitud como un enclave relativamente aislado dentro de una economía mundial basada en el trabajo asalariado, de modo que nuestros conocimientos acerca de las modificaciones que introduce son escasos.

Esta relación invertida aparece aún con mayor claridad si consideramos la transición de la producción medieval al capitalismo moderno. Marx subraya explícitamente que la transición de la artesanía gremial a las manufacturas no implicó cambio alguno en la técnica. «Por lo que se refiere al régimen de producción, vemos que la manufactura, por ejemplo, apenas se distingue en sus orígenes de la industria gremial del artesanado más que por el número de obreros empleados al mismo tiempo y por el mismo capital, número que en la manufactura es mayor. No se ha hecho más que ampliar el taller del maestro artesano. Por tanto, en un principio, la diferencia es meramente cuantitativa» (*El capital*, I, p. 259). La división capitalista del trabajo y sus relaciones de poder es lo que produce las premisas sociales de un mercado de masa (disolución de la economía natural), que procura un cambio cualitativo. Las premisas *sociales* de las técnicas mecanizadas modernas, por consiguiente, surgieron primero; eran el producto de una revolución social de cien años. La técnica es la consumación del capitalismo moderno, no su causa inicial. Sólo apareció después del establecimiento de sus prerrequisitos sociales; cuando las contradicciones dialécticas de las formas primitivas de manufactura se hubieron resuelto, cuando «al alcanzar cierto grado de desarrollo su propia base técnica, estrecha, hízose compatible con las necesidades de la producción que ella misma había creado» (*El capital*, I, p. 300). Está de más decir que el desarrollo técnico se ha acelerado extraordinariamente en virtud de ello. Pero esta interacción recíproca de modo alguno supera la real primacía histórica y metodológica de la economía respecto de la técnica. En consecuencia, señala Marx: «Esta economía total, al surgir, como lo hace, de la acumulación de

los medios de producción y de su uso *en masse*... se origina, en la misma medida, en la naturaleza social del trabajo, así como la plusvalía se origina en el trabajo excedente del individuo considerado separadamente» (*El capital,* III, p. 79).

SOCIOLOGISMO E HISTORIA

Hemos considerado esta cuestión con algún detalle debido a su importancia *metodológica.* Esta importancia no sólo deriva de la posición central que tiene para el marxismo, sino también del hecho de que la solución de Bujarin es típica de su falsa metodología. Ya nos hemos referido a su tentativa de constituir una «ciencia» al margen de la dialéctica. La exteriorización de esta tendencia en teoría científica es su concepción del marxismo como una «sociología general». Su inclinación hacia las ciencias naturales y su instinto dialéctico, con frecuencia agudo, se encuentran aquí, inevitablemente, en contradicción. Engels redujo la dialéctica a «la ciencia de las leyes generales del movimiento, tanto del mundo exterior como del pensamiento humano» (Marx-Engels, *Obras escogidas,* II, p. 389). La teoría de la sociología, de Bujarin, como un «método histórico», está de acuerdo con esta opinión. Pero como consecuencia necesaria de su enfoque natural-cientificista, la sociología no puede restringirse a un puro método, sino que se desarrolla como ciencia independiente con sus propios objetivos sustantivos. La dialéctica no requiere dichos logros sustantivos e independientes; su dominio es el del proceso histórico como un todo, cuyos momentos individuales, concretos, irrepetibles, revelan su esencia dialéctica, precisamente en las diferencias cualitativas entre ellos y en la continua transformación de su estructura objetiva. La *totalidad* es el territorio de la dialéctica. Una sociología general «científica», por el contrario, si no se trasciende en una mera epistemología, debe tener sus propias efectivizaciones independientes y sustantivas que sólo admiten un tipo de ley. Bujarin oscila entre diferentes conclusiones. Por un lado, advierte que, evidentemente, no existe algo que pueda llamarse sociedad «en general», pero no ve lo que deriva necesariamente de esto, dado que su teoría (sus ilustraciones de su teoría son, con frecuencia, mucho me-

jores que la misma teoría) considera a la variación histórica meramente como una «determinada *corteza* histórica», un «uniforme» (*sic*). Por el otro lado, su tentativa de establecer una distinción entre «teoría» y «método» hace de la sociología una ciencia unificada, lo cual resulta inevitable, dada la forma confusa en que se formula el problema. La teoría básicamente incorrecta de la primacía de la técnica, que hemos analizado, es meramente el resultado sustantivo del intento de Bujarin de crear una sociología general. No se trata de un descuido accidental, sino de la consecuencia necesaria de premisas superficialmente examinadas.

Esta confusión emerge con particular claridad en la concepción de Bujarin de la ley científica. Afortunadamente olvida, en general, sus presupuestos teóricos en sus análisis concretos. Por ejemplo, deduce un tipo general de ley del equilibrio y de su perturbación en sistemas determinados, ya pertenezcan éstos a la naturaleza inorgánica, a la orgánica o a la sociedad. Marx y Engels, en virtd de esto, son colocados en una línea verdaderamente inorgánica. Pero, a pesar de su posición teórica, Bujarin admite que estas relaciones «sólo pueden aplicarse a sistemas complejos tales como la sociedad humana, *a lo sumo como analogías*». De tal modo, felizmente olvida su teoría en análisis concretos, con el resultado de que sus conclusiones, con frecuencia, son muy interesantes al margen de su punto de partida. Sus ataques en relación con las diferentes teorías «orgánicas» sociales y demás a menudo conducen a notables comparaciones críticas.

PREDICCION Y PRACTICA

Pero su preocupación por las ciencias naturales resulta muy burda cuando examina el *propósito teórico* de la sociología. «Todo lo que hemos dicho indica que la predicción es posible en las ciencias sociales, *así como lo es en las ciencias naturales*. Por el momento somos incapaces de predecir el punto en el tiempo en que este o ese fenómeno aparecerá... Esto no ocurre porque no estamos todavía suficientemente informados respecto de las leyes del desarrollo social, que son estadísticas en la naturaleza. No podemos decir la

velocidad de los procesos sociales, pero conocemos su dirección.» La inclinación de Bujarin por las ciencias naturales ha hecho que olvidara que nuestro conocimiento de las direcciones o tendencias, a diferencia de las predicciones estadísticas, no es un resultado de la diferencia entre lo que efectivamente sabemos y lo que ha de saberse, sino *de la diferencia objetiva y cualitativa en el propio objeto.* Marx y Engels sabían esto perfectamente bien. Sólo necesito referirme, de paso, a las inteligentes y meditadas observaciones metodológicas de Engels, en la Introducción a *Las luchas de clases en Francia,* de Marx (Marx-Engels, *Obras escogidas,* 1962, I, página 113), sobre la imposibilidad de comprender el presente inmediato a través de estadísticas. Marx, por supuesto, en su teoría igualmente fundamental sobre la cuota media de ganancia, trazó una estricta distinción metodológica entre ciertos hechos estadísticos y las tendencias sociales del proceso como un todo. «En cuanto concierne a la cuota de interés perpetuamente fluctuante del mercado, sin embargo, existe en cualquier momento como magnitud fija, así como el precio de mercado de las mercancías [...] Por el contrario, la cuota general de ganancia jamás *existe* como algo más que una tendencia» (*El capital,* III, p. 359). El propio Lenin subrayó repetidamente esta noción de la tendencia del desarrollo, cuyo carácter de tendencia no es el resultado de nuestra ignorancia, sino que se basa en el tipo de objetividad de los acontecimientos sociales cuya estructura también, por otra parte, fundamenta la posibilidad teorética de las relaciones sociales y la realidad de la «praxis revolucionaria». En su crítica del *Juniusbrochüre* [véase *Obras completas,* t. XXII, página 323], Lenin acentuó el carácter antimarxista de la tesis que sostiene que las guerras nacionales son imposibles en la era del imperialismo. Arguye que, aunque pueden ser poco probables, un análisis de las tendencias del desarrollo no puede, en absoluto, excluir su posibilidad. *A fortiori,* es metodológicamente imposible conocer la fecha de cualquier acontecimiento histórico. En su discurso al Segundo Congreso de la Internacional Comunista sobre la lucha internacional confirió mayor énfasis aún a esta imposibilidad metodológica:

Y ante todo debemos señalar dos errores muy difundidos [...] algunos revolucionarios procuran demostrar que

esta crisis no tiene salida alguna. Es un error. No existen situaciones absolutamente sin salida [...] Intentar "demostrar" anticipadamente la falta "absoluta" de salida sería vana pedantería o un simple juego con palabras y conceptos. Una verdadera "demostración" en este problema y otros similares, sólo la práctica puede proporcionarla» (*Obras completas*, tomo XXXI, p. 218).

Marx, Engels y Lenin no han sido citados aquí sólo como autoridades. Nuestro propósito es señalar que el propósito teórico de Bujarin es diferente del de la gran tradición del materialismo histórico, que desciende desde Marx y Engels, a través de Mehring y Plejanov hasta Lenin y Rosa Luxemburg (es azarosamente desgraciado, pero metodológicamente coherente, que Bujarin apenas si se refiera a las esenciales tesis económicas de Rosa Luxemburg). Una discusión realmente acabada de ese propósito teórico excedería el espacio de una nota crítica. Tendría que mostrar cómo la filosofía de base de Bujarin se encuentra en completa armonía con el materialismo contemplativo, que, en lugar de realizar una crítica materialista histórica de las ciencias naturales y de sus métodos, *v. g.*, al revelar su cualidad de productos del desarrollo capitalista, extiende estos métodos al estudio de la sociedad, sin titubeos, acríticamente, ahistóricamente y antidialécticamente. Pero, aunque el trabajo de Plejanov sobre Holbach, Helvetius y Hegel ha proporcionado parte de los fundamentos para una crítica de esa naturaleza, todavía no se la ha intentado, de modo que sólo podemos señalar aquellas *consecuencias* de la concepción de Bujarin que confunden sus concretos resultados sociológicos y los llevan a callejones sin salida.

Esta breve crítica no puede considerar muchos de los detalles del libro. Se ha limitado a la demostración de la fuente metodológica de los errores. Debería subrayarse que estos errores subsisten a pesar del loable propósito de Bujarin de organizar sistemáticamente, en una forma popular, todos los resultados del marxismo. Quizá podamos expresar el anhelo de que en posteriores ediciones muchos de esos errores sean corregidos, de modo que la obra en su conjunto pueda lograr el elevado nivel de las secciones excelentes, que son muchas.

NOTAS CRITICAS SOBRE UNA TENTATIVA DE «ENSAYO POPULAR DE SOCIOLOGIA»

Antonio Gramsci

Un trabajo como el *Ensayo popular* [1], destinado esencialmente a una comunidad de lectores que no son intelectuales de profesión, habría debido contener los elementos de un análisis crítico de la filosofía del sentido común, que es la filosofía de los «no filósofos», o sea, la concepción del mundo absorbida acríticamente de los varios ambientes culturales en medio de los cuales se desarrolla la individualidad moral del hombre medio. El sentido común no es una concepción única, idéntica en el tiempo y en el espacio: es el «folklore» de la filosofía, y, como el floklore, se presenta en formas innumerables; su rasgo más fundamental y más característico es el de ser una concepción (incluso en cada cerebro) disgregada, incoherente, incongruente, conforme a la posición social y cultural de las multitudes, cuya filosofía es. Cuando en la historia se elabora un grupo social homogéneo, se elabora también, contra el sentido común, una filosofía homogénea, es decir, coherente y sistemática.

El *Ensayo popular* se equivoca al partir (implícitamente) de la presuposición de que a esta elaboración de una filosofía original de las masas populares se oponen los grandes sistemas de las filosofías tradicionales y la religión del alto clero; es decir, la concepción del mundo de los intelectuales y la alta cultura. En realidad, estos sistemas son ignorados por las masas y no tienen eficacia directa sobre su manera de pensar y de obrar. Ciertamente, ello no significa que ca-

[1] Se trata del libro de N. Bujarin, *La teoría del materialismo histórico. Manual popular de sociología marxista,* publicado en Moscú, por primera vez, en 1921. Existe traducción francesa (1927, realizada sobre la 4.ª ed. rusa). De esta traducción (N. Bujarin, *La théorie du matérialisme historique. Manuel populaire de sociologie marxiste,* traduction de la 4ième edition suivie d'une note sur la «Position du Problème du matérialisme historique», n. 3 Editions Sociales Internationales, 3 Rue Valette, Paris) se ha servido verosímilmente Gramsci para su trabajo. (N. del T.)

rezcan de toda eficacia histórica, pero esta eficacia es de otro género. Estos sistemas influyen sobre las masas populares como fuerza política externa, como elemento de fuerza cohesiva de las clases dirigentes, como elemento de subordinación a una hegemonía exterior, que limita el pensamiento negativamente original de las masas populares, sin influir sobre él positivamente como fermento vital de transformación íntima de lo que las masas piensan en forma embrionaria y caótica acerca del mundo y la vida. Los elementos principales del sentido común son provistos por las religiones; por lo tanto, la relación entre sentido común y religión es mucho más íntima que entre el sentido común y los sistemas filosóficos de los intelectuales. Pero también para la religión hay que distinguir críticamente. Toda religión, también la católica (muy especialmente la católica, precisamente debido a sus esfuerzos por mantenerse unitaria «superficialmente» para no disolverse en iglesias nacionales y estratificaciones sociales), es en realidad una multiplicidad de religiones distintas y a menudo contradictorias. Hay un catolicismo de los campesinos, un catolicismo de los pequeños burgueses y obreros de la ciudad, un catolicismo de las mujeres y un catolicismo de los intelectuales, el cual es también abigarrado y desordenado. Pero sobre el sentido común no sólo influyen las formas más rústicas y menos desarrolladas de estos varios catolicismos existentes actualmente; han influido también y son componentes del actual sentido común, las religiones precedentes al catolicismo actual, los movimientos heréticos populares, las supersticiones científicas ligadas a las religiones pasadas, etc. En el sentido común predominan los elementos «realistas», materialistas, esto es, el producto inmediato de la sensación cruda, lo que, por otra parte, no está en contradicción con el elemento religioso; muy por el contrario. Pero estos elementos son «supersticiosos», acríticos. He aquí, por lo tanto, un peligro representado por el *Ensayo popular,* el que a menudo confirma estos elementos acrílicos, por los cuales el sentido común sigue siendo ptolemaico, antropomórfico, antropocéntrico, en vez de criticarlos científicamente.

Lo que se ha dicho arriba a propósito del *Ensayo popular,* que critica las filosofías sistemáticas en vez de emprender la crítica del sentido común, debe ser entendido como

reprobación metodológica, dentro de ciertos límites. Ciertamente, esto no quiere decir que deba descuidarse la crítica a las filosofías sistemáticas de los intelectuales. Cuando, en forma individual, un elemento de la masa supera críticamente el sentido común, acepta, por este hecho mismo, una filosofía nueva. De ahí la necesidad, en una exposición de la filosofía de la praxis, de la polémica con las filosofías tradicionales. Precisamente por su carácter tendencial de filosofía de masas, la filosofía de la praxis no puede ser concebida sino en forma polémica, de perpetua lucha. Sin embargo, el punto de partida debe ser siempre el sentido común, que espontáneamente es la filosofía de las multitudes a las que se trata de tornar ideológicamente homogéneas.

En la literatura filosófica francesa existen más estudios sobre el «sentido común» que en otras literaturas nacionales; ello se debe al carácter más estrechamente «popular-nacional» de la cultura francesa, o sea, al hecho de que los intelectuales tienden, más que en otras partes, por determinadas condiciones tradicionales, a acercarse al pueblo para guiarlo ideológicamente y mantenerlo unido al grupo dirigente. Por ello, se podrá hallar en la literatura francesa mucho material sobre el sentido común para utilizar y elaborar. La actitud de la cultura filosófica francesa hacia el sentido común puede ofrecer un buen modelo de construcción ideológica hegemónica. También la cultura inglesa y la norteamericana pueden ofrecer muchos elementos, pero no de modo tan completo y orgánico como la francesa. El «sentido común» ha sido considerado de varias maneras: directamente, como base de la filosofía, o ha sido criticado desde el punto de vista de otra filosofía. En realidad, en todos los casos, el resultado fue la superación de un determinado sentido común para crear otro más adecuado a la concepción del mundo de la clase dirigente. En las «Nouvelles Littéraires» del 17 de octubre de 1931, en un artículo de Henri Gouhier sobre León Brunschvicg, hablando de la filosofía de B., se dice: *Il n'y a qu'un seul et même mouvement de spiritualisation, qu'il s'agisse de mathématiques, de physique, de biologie, de philosophie et de morale: c'est l'effort far lequel l'esprit se débarasse du sens commun et de sa mé-*

thaphysique spontanée qui pose un monde de choses sensibles réelles et l'homme au milieu de ce monde[2].

La actitud de Croce hacia el «sentido común» no parece clara. En Croce, la proposición de que cada hombre es un filósofo pesa mucho sobre el juicio en torno al sentido común. Parece que Croce a menudo se complace por el hecho de que determinadas proposiciones filosóficas forman parte del sentido común. Pero ¿qué puede ello significar en concreto? El sentido común es un agregado caótico de concepciones dispares y en él se puede hallar lo que se quiera. Además, esta actitud de Croce hacia el sentido común no ha conducido a una concepción de la cultura fecunda desde el punto de vista nacional-popular, o sea, a una concepción más concretamente historicística de la filosofía, lo que, por otra parte, sólo puede ocurrir con la filosofía de la praxis.

En cuanto a Gentile, hay que leer su artículo «La concepción humanística del mundo» (en la «Nueva Antología» del 1 de junio de 1931). Escribe Gentile: «La filosofía se podría definir como un gran esfuerzo cumplido por el pensamiento reflexivo para conquistar la certeza crítica de las verdades del sentido común y de la conciencia ingenua, de aquellas verdades sobre las cuales puede decirse que cada hombre siente naturalmente y que constituyen la estructura sólida de la mentalidad de que se sirve para vivir.» Parece que éste es otro ejemplo de la confusa rusticidad del pensamiento gentiliano: la afirmación parece derivada «ingenuamente» de las afirmaciones de Croce sobre el modo de pensar del pueblo, como prueba de la verdad de determinadas proposiciones filosóficas. Más adelante escribe Gentile: «El hombre sano cree en Dios y en la libertad de su espíritu.» Así, ya en estas dos proposiciones de Gentiles vemos: 1) una «naturaleza humana» extrahistórica que no se sabe exactamente en qué consiste; 2) la naturaleza humana del hombre sano; 3) el sentido común del hombre sano. El sentido común del hombre sano es, por ello, también un sentido común del hombre no sano. ¿Y qué querrá decir hombre sano?

[2] Obras de Leon Brunschvicg: *Les étapes de la philosophie mathématique, L'expérience humaine et la causalité physique, Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale, La connaisance de soi.*

¿Físicamente sano, no loco? ¿O quizá que piensa sanamente, que es bien pensante, filisteo, etc.? ¿Y qué querrá decir «verdad del sentido común»? La filosofía de Gentile, por ejemplo, es totalmente contraria al sentido común, sea que se entienda por ello la filosofía ingenua del pueblo, el cual aborrece toda forma de idealismo subjetivista; sea que se la entienda como buen sentido, como actitud de desprecio por las abstrusidades, la aparatosidad, las oscuridades de ciertas exposiciones científicas y filosóficas. Este coqueteo de Gentile con el sentido común es cosa muy amena. Lo que se ha dicho no significa que en el sentido común no haya verdades. Significa que el sentido común es un concepto equívoco, contradictorio, multiforme, y que referirse al sentido común como prueba de verdad es un contrasentido. Se podrá decir con exactitud que cierta verdad se ha tornado sentido común, para indicar que se ha difundido más allá del límite de los grupos intelectuales; pero en ese caso no se hace otra cosa que una comprobación de carácter histórico y una afirmación de racionalidad histórica. En este sentido, y en la medida en que sea empleado con sobriedad, el argumento tiene su valor, precisamente porque el sentido común es estrechamente misoneísta y conservador, y el haber logrado hacer penetrar una verdad nueva es prueba de que tal verdad tiene una buena fuerza de expansividad y evidencia.

Recordar el epigrama de Giusti: «El buen sentido, que un día fue jefe de escuela, ahora, en nuestras escuelas, muerto se halla. La ciencia, su hija, lo mató para ver cómo estaba hecho.»

Puede servir para indicar cómo se emplean de manera equívoca los términos de buen sentido y sentido común: como «filosofía», como determinado modo de pensar, como un cierto contenido de creencias y opiniones, como actitud benevolente, indulgente, en su desprecio por lo abstruso y aparatoso. Era necesario, por ello, que la ciencia matase un determinado buen sentido tradicional para crear un «nuevo» buen sentido.

En Marx se encuentran a menudo alusiones al sentido común y a la solidez de sus creencias. Pero se trata de referencias que no se dirigen a la validez del contenido de tales creencias, sino a su solidez formal y, por lo tanto, a su im-

peratividad cuando producen normas de conducta. En las referencias se halla, más bien, implícita la afirmación de la necesidad de nuevas creencias populares, de un nuevo sentido común, y, por lo tanto, de una nueva cultura y de una nueva filosofía que se arraiguen en la conciencias popular con la misma solidez e imperatividad de las creencias tradicionales.

Nota I. Es preciso agregar, a propósito de las proposiciones de Gentile sobre el sentido común, que el lenguaje del escritor es conscientemente equívoco, debido a un oportunismo ideológico poco recomendable. Cuando Gentile escribe: «El hombre sano cree en Dios y en la libertad de su espíritu», como ejemplo de una de esas verdades del *sentido común con las cuales el pensamiento reflexivo elabora la certeza crítica*, quiere hacer creer que su filosofía es la conquista de la certeza crítica de las verdades del catolicismo. Pero los católicos no *muerden y sostienen que el idealismo gentiliano es mero paganismo*, etcétera, Sin embargo, Gentile insiste y mantiene un equívoco, que no carece de consecuencias, para crear un ambiente de cultura *demi monde*, en el cual todos los gatos son pardos: la religión se abraza con el ateísmo, la inmanencia coquetea con la trascendencia, y Antonio Bruers es totalmente feliz porque cuanto más se enmaraña la madeja y se oscurece el pensamiento, tanto más reconoce haber tenido razón en su «sincretismo» macarrónico. Si las palabras de Gentile significaran lo que dicen literalmente, el idealismo actual se habría convertido en «*siervo* de la teología».

Nota II. En la enseñanza de la filosofía dedicada no a informar al discípulo sobre el desenvolvimiento de la filosofía pasada, sino a formarlo culturalmente, a ayudarle a elaborar críticamente su propio pensamiento para participar de una comunidad ideológica y cultural, es preciso partir de lo que el discípulo ya conoce, de su experiencia filosófica (después de haberle demostrado que tiene tal experiencia, que es «filósofo» sin saberlo). Y dado que se presupone cierta media intelectual y cultural en los discípulos, que verosímilmente sólo han tenido informaciones inconexas y fragmentarias, y carecen de toda preparación crítica y metodológica, no se puede sino partir del «sentido común», en primer lugar; en segundo lugar, de la religión, y sólo en tercer lugar de los sistemas filosóficos elaborados por los grupos intelectuales tradicionales.

PROBLEMAS GENERALES

Materialismo histórico y sociología. Una de las observaciones generales es ésta: que el título no corresponde al contenido del libro. «Teoría de la filosofía de la praxis» de-

bería significar la sistematización lógica y coherente de los conceptos filosóficos dispersamente conocidos bajo el nombre de materialismo histórico (y que son a menudo espúreos, de derivación extraña, y, como tales, deben ser criticados y suprimidos). En los primeros capítulos deberían ser tratados los siguientes problemas: ¿Qué es la filosofía? ¿En qué sentido una concepción del mundo puede llamarse filosofía? ¿Cómo ha sido concebida la filosofía hasta ahora? ¿La filosofía de la praxis renueva esta concepción? ¿Qué significa una filosofía especulativa? ¿La filosofía de la praxis puede tener una forma especulativa? ¿Qué relaciones existen entre las ideologías, las concepciones del mundo, las filosofías? ¿Cuáles son o deben ser las relaciones entre la teoría y la práctica? ¿Cómo son concebidas estas relaciones por las filosofías tradicionales?, etc. La respuesta a estas y otras preguntas constituye la «teoría» de la filosofía de la praxis.

En el *Ensayo popular* tampoco está justificada coherentemente la premisa implícita en la exposición y explícitamente esbozada en algún lugar: casualmente, la de que la *verdadera* filosofía es el materialismo filosófico y que la filosofía de la praxis es una pura «sociología». ¿Qué significa realmente esta afirmación? Significa que si fuera verdadera, la teoría de la filosofía de la praxis sería el materialismo filosófico. Pero, en tal caso, ¿qué significa que la filosofía de la praxis es una sociología? ¿Y qué sería esta sociología? ¿Es una ciencia de la política y de la historiografía? ¿O tal vez un conjunto sistematizado y clasificado según un cierto orden, de observaciones puramente empíricas sobre arte político y de cánones exteriores de investigación empírica? Las respuestas a estas preguntas no se las halla en el libro, a pesar de que sólo así se podría hablar de teoría. Así, no es justificado el nexo entre el título general *Teoría*, etc., y el subtítulo *Ensayo popular*. El subtítulo sería el título más exacto, si al término «sociología» se le diese un significado muy circunscripto. De hecho, se presenta el problema de qué es la «sociología». ¿No es ella un intento de crear una llamada ciencia exacta (o sea, positivista) de los hechos sociales, o sea, de la política y de la historia? Por consiguiente, ¿no es un embrión de filosofía? ¿La sociología no ha tratado de hacer algo semejante a la filosofía de la praxis? Pero hay que entenderse: *la filosofía de la praxis ha nacido por pura*

casualidad en forma de aforismos y de criterios prácticos, porque su fundador dedicó sus esfuerzos intelectuales, en forma sistemática, a otros problemas, especialmente económicos; pero en estos criterios prácticos y en estos aforismos se halla implícita toda una concepción del mundo, una filosofía. La sociología ha sido un intento de crear un método de la ciencia histórico-política, dependiente de un sistema filosófico ya elaborado, el positivismo evolucionista, sobre el cual la sociología ha reaccionado, pero sólo parcialmente. *La sociología se ha tornado una tendencia en sí, se ha convertido en la filosofía de los no filósofos, un intento de describir y clasificar esquemáticamente hechos históricos y políticos, según criterios construidos sobre el modelo de las ciencias naturales.* La sociología es, entonces, un intento de recabar «experimentalmente» las leyes de evolución de la sociedad humana, a fin de «prever» el porvenir con la misma certeza con que se prevé que de una bellota se desarrollará una encina. *En la base de la sociología se halla el evolucionismo vulgar, el cual no puede conocer el principio dialéctico del paso de la cantidad a la calidad, paso que perturba toda evolución y toda ley de uniformidad entendida en un sentido vulgarmente evolucionista. En todo caso, cada sociología presupone una filosofía, una concepción del mundo, de la cual es un fragmento subordinado.* Es preciso no confundir con la teoría general, o sea, con la filosofía, la particular «lógica» interna de las diversas sociologías, lógica por la cual éstas adquieren una mecánica coherencia. Esto no quiere decir, naturalmente, que la investigación de las «leyes» de uniformidad no sea cosa útil e interesante y que no tenga su razón de ser en un tratado de observaciones inmediatas de arte político. Pero hay que llamar pan al pan y presentar los tratados de ese género como son.

Todos éstos son problemas «teóricos», no así los que el autor del ensayo presenta como tales. Los problemas que éste plantea son problemas de orden inmediato político, ideológico, entendida la ideología como fase intermedia entre la filosofía y la práctica cotidiana; son reflexiones sobre hechos histórico-políticos singulares, desvinculados y casuales. Un problema teórico se le presenta al autor desde el comienzo, cuando se refiere a una tendencia que niega la posibilidad de construir una sociología a partir de la filosofía de la praxis

y sostiene que ésta sólo puede expresarse en trabajos históricos concretos. La objeción, que es importantísima, sólo es resuelta por el autor mediante palabras. Ciertamente, la filosofía de la praxis se realiza en el estudio concreto de la historia pasada y en la actual actividad de creación de nueva historia. Pero se puede hacer la teoría de la historia y de la política, puesto que si los hechos son siempre individuales y mudables en el flujo del movimiento histórico, los conceptos pueden ser teorizados. De otra manera, no se podría saber siquiera qué es el movimiento o la dialéctica, y se caería en una nueva forma de nominalismo[3].

La reducción de la filosofía de la praxis a una sociología ha representado la cristalización de la tendencia vulgar ya criticada por Engels (en las cartas a dos estudiantes publicadas en el *Sozial Akademiker*) *y consistente en reducir una concepción del mundo a un formulario mecánico, que da impresión de meterse toda la historia en el bolsillo.* Ella ha sido el mayor incentivo para las fáciles improvisaciones periodísticas de los «genialoides». La experiencia en que se basa la filosofía de la praxis no puede ser esquematizada: es la historia misma en su infinita variedad y multiplicidad, cuyo estudio puede dar lugar al nacimiento de la «filología» como método de la erudición, en la verificación de los hechos particulares, y al nacimiento de la filosofía, entendida como metodología general de la historia. Esto es, quizá, lo que quieren hacer los escritores que, como lo señala muy a la ligera el *Ensayo* en el primer capítulo, niegan que se pueda construir una sociología de la filosofía de la praxis, afirmando que la filosofía de la praxis vive sólo en los ensayos históricos particulares (la afirmación, tan desnuda y cruda, es ciertamente errónea y sería una nueva y curiosa forma de nominalismo y de escepticismo filosófico).

Negar que se pueda construir una sociología, entendida como ciencia de la sociedad, es decir, como ciencia de la historia y de la política, que no sea la misma filosofía de la praxis no significa que no se pueda construir una nueva recopilación empírica de observaciones prácticas que ensan-

[3] Y el no haber planteado con exactitud el problema de qué es la «teoría», es lo que ha impedido plantear el problema de lo que es la religión y emitir un juicio histórico realista sobre las filosofías pasadas, que son presentadas todas como delirio y locura.

chen la esfera de la filología tal como ésta es entendida tradicionalmente. Si la filología es la expresión metodológica de la importancia que tiene el que los hechos particulares sean verificados y precisados en su inconfundible «individualidad», no se puede excluir la utilidad práctica de identificar ciertas «leyes de tendencia» más generales, que corresponden, en la política, a las leyes estadísticas o de los grandes números, que han servido para hacer progresar algunas ciencias naturales. Pero no se ha puesto de relieve que la ley estadística puede ser empleada en la ciencia y en el arte político solamente cuando las grandes masas de la población permanecen esencialmente pasivas —en relación a los problemas que interesan al historiador o al político— o se supone que permanecen pasivas. Por otra parte, la extensión de la ley estadística a la ciencia y al arte político puede tener consecuencias muy graves en cuanto se parte de ellas para construir perspectivas y programas de acción; si en las ciencias naturales la ley puede solamente determinar despropósitos y errores garrafales, que podrán ser fácilmente corregidos por nuevas investigaciones y que, en todo caso, ponen en ridículo sólo al hombre de ciencia que ha usado a ésta, en la ciencia y en el arte político puede traer como resultado verdaderas catástrofes y cuyos daños «secos» no podrán ser resarcidos jamás. Y, realmente, en política la consideración de la ley estadística como ley esencial, fatalmente operante, no sólo es error científico, sino que se torna error práctico en acto; ello, además, favorece la pereza mental y la superficialidad programática. Debe observarse que la acción política tiende a hacer salir a las multitudes de la pasividad, esto es, a destruir la ley de los grandes números. ¿Cómo puede ésta ser considerada ley sociológica? Si se reflexiona bien, se verá que la misma reivindicación de una economía, según un plan o dirigida, se halla destinada a despedazar la ley estadística mecánicamente entendida, esto es, producida por la reunión de infinitos actos arbitrarios individuales; si bien deberá basarse en la estadística, ello ya no significa la misma cosa. En realidad, la conciencia humana sustituye a la «espontaneidad» naturalista. Otro elemento que en el arte político conduce a la destrucción de los viejos esquemas naturalistas es la sustitución de los individuos, de los jefes individuales (o carismáticos, como dice Michels), en la función di-

rectiva, por organismos colectivos (los partidos). En la extensión de los partidos de masa y su adhesión orgánica a la vida más íntima (económico-productiva) de la masa misma, el proceso de estandarización de los sentimientos populares, de mecánico y casual (o sea, producido por la existencia en el ambiente de condiciones y de presiones similares), se torna consciente y crítico. El conocimiento y el juicio de importancia de tales sentimientos no se produce ya de parte de los jefes por intuición apuntalada por la identificación de leyes estadísticas, o sea, por vía racional o intelectual, tan a menudo falaz —que el jefe traduce en ideas-fuerzas, en palabras-fuerzas—, sino que se realiza de parte del organismo colectivo por «coparticipación activa y consciente», por «copasionalidad», por experiencia de las particularidades inmediatas, por un sistema que se podría calificar de «filología viviente». Así se crea un lazo estrecho entre gran masa, partido, grupo dirigente, y todo el conjunto, bien articulado, puede moverse como un «hombre colectivo».

Si el libro de Henri De Man tiene valor, lo tiene en este sentido: que incita a «informarse» particularmente sobre los sentimientos reales, y no sobre sentimientos supuestos según leyes sociológicas, de grupos e individuos. Pero De Man no ha realizado ningún descubrimiento nuevo, no ha hallado un principio original que pueda superar la filosofía de la praxis o demostrar que ella es científicamente errada o estéril; ha elevado a principio científico un criterio empírico de arte político ya conocido y aplicado, aun cuando quizá sea insuficientemente definido y desarrollado. De Man tampoco ha sabido limitar exactamente su criterio, porque ha terminado por creer una nueva ley estadística e, inconscientemente, con otro nombre, un nuevo método de matemática social y de clasificación externa, una nueva sociología abstracta.

Nota I. Las llamadas leyes sociológicas, que son consideradas como causa —el hecho ocurre por tal ley, etc.—, carecen de toda significación causal; son casi siempre tautologías y paralogismos. A menudo, son sólo un duplicado del mismo hecho observado. Se describe el hecho o una serie de hechos, con un proceso mecánico de generalización abstracta, se deriva una relación de semejanza, y a ello se le llama ley, se le atribuye la función de causa. Pero en realidad, ¿qué se ha hallado de nuevo? De nuevo sólo hay el nombre dado a una serie de pequeños hechos, pero los nombres no son una novedad. (En

los tratados de Michels puede hallarse todo un registro de tales generalizaciones tautológicas: la última y más famosa es la de «jefe carismático»). No se observa que así se cae en una forma barroca de idealismo platónico, porque estas leyes abstractas se semejan extrañamente a las ideas *puras* de Platón, que son la esencia de los hechos reales terrestres.

Las partes constitutivas de la filosofía de la praxis. Un trabajo sistemático sobre la filosofía de la praxis no puede descuidar ninguna de las partes de la doctrina de su fundador. Pero ¿en qué sentido debe ello ser entendido? Dicho trabajo debe tratar de toda la parte filosófica general; debe desarrollar coherentemente, por lo tanto, todos los conceptos generales de una metodología de la historia y de la política, y, además, del arte, de la economía, de la ética, y en el nexo general debe hallar el lugar para una teoría de las ciencias naturales. Una concepción muy difundida es que la filosofía de la praxis es una pura filosofía, la ciencia de la dialéctica, y que las otras partes son la *economía* y la *política*, por lo que se dice que la doctrina está formada por tres partes constitutivas, que son al mismo tiempo la coronación y la *superación* del grado más elevado que, hacia 1848, había alcanzado la ciencia de las naciones más adelantadas de Europa: la filosofía clásica alemana, la economía clásica inglesa y la actividad y ciencia política francesa. Esta concepción, que es preferentemente una investigación genérica de las fuentes y no una clasificación que nazca de lo íntimo de la doctrina, no puede contraponerse, como esquema definitivo, a toda otra organización de la doctrina que se halle más cerca de la realidad. Se preguntará si la filosofía de la praxis no es específicamente una teoría de la historia; a ello se contestará que sí, pero que por lo mismo no pueden separarse de la historia, la política y la economía, ni tampoco en sus fases especializadas de ciencia y arte de la política, y de la ciencia y política económica. O sea: luego de haber realizado, en la parte filosófica general —que es: *propia y verdaderamente: la filosofía de la praxis, la ciencia de la dialéctica o gnoseología, en la cual los conceptos generales de historia, de política, de economía se anudan en unidad orgánica*—, el objetivo principal, es útil, en un ensayo popular, dar las nociones generales de cada momento o parte constitutiva, también en cuanto ciencia independiente y distinta. Si se observa

bien, se ve que en el *Ensayo popular* todos estos puntos son por lo menos mencionados, pero en forma casual, no coherentemente, de modo caótico e indistinto, porque falta un concepto claro y preciso respecto de lo que es la filosofía de la praxis.

Estructura y movimiento histórico. No está tratado este punto fundamental: cómo nace el movimiento histórico sobre la base de la estructura. No obstante, el problema se halla, por lo menos, planteado en los *Problemas fundamentales* de Plejanov, y se lo podía desarrollar. Este es, en definitiva, el punto crucial de todos los problemas en torno a la filosofía de la praxis, y sin haberlo resuelto no se puede resolver el otro, el de las relaciones entre la sociedad y la «naturaleza», al cual se dedica un capítulo especial en el *Ensayo.* Las dos proposiciones del prefacio de la *Crítica de la economía política*: 1) la humanidad se plantea siempre sólo los objetivos que puede resolver; ... el objetivo surge solamente allí donde las condiciones materiales de su realización existen ya o, por lo menos, se hallan en el proceso de su devenir; 2) una formación social no perece antes de que se hayan desarrollado todas las fuerzas productivas por las cuales es aún suficiente y moderna; condiciones más altas de producción ocupan su lugar sólo cuando las condiciones de existencia de estas últimas se han incubado en el seno mismo de la vieja sociedad. Esto habría debido ser analizado en todo su significado y consecuencia. Sólo en este terreno puede eliminarse todo mecanicismo y todo rasgo de «milagro» supersticioso, y plantearse el problema de la formación de los grupos políticos activos y, en último análisis, también el problema de la función de las grandes personalidades de la historia.

Los intelectuales. Debería recopilarse un registro «ponderado» de los hombres de ciencias cuyas opiniones son citadas o combatidas con alguna difusión, acompañando cada nombre con anotaciones sobre su significado y su importancia científica (y ello también para los sostenedores de la filosofía de la praxis, que son citados, no ciertamente en la medida de su originalidad y significado). En realidad las men-

ciones de los grandes intelectuales son fugacísimas. Plantéase el problema de si no era preciso, en cambio, referirse sólo a los grandes intelectuales adversarios y dejar de lado a los secundarios, a los masticadores de frases hechas. Surge la impresión de que se quería combatir sólo contra los más débiles y muy especialmente contra las posiciones más débiles (o más inadecuadamente sostenidas por los más débiles) para obtener fáciles victorias verbales (puesto que no se puede hablar de victorias reales). Aquí hay la ilusión de que existe cierta semejanza (además de la formal y metafórica) entre un frente ideológico y un frente político-militar. En la lucha política y militar puede convenir la táctica de irrumpir en el punto de menor resistencia, para hallarse así en condiciones de embestir el punto más fuerte con el máximo de fuerzas que han quedado disponibles por haber eliminado a los auxiliares más débiles, etc. Las victorias políticas y militares, dentro de ciertos límites, tienen un valor permanente y universal, y el fin estratégico puede ser alcanzado de modo decisivo con efectos generales para todos. En el frente ideológico, en cambio, la derrota de los auxiliares y de los partidarios menores tiene una importancia casi insignificante; en él es preciso batir a los más eminentes. De otro modo, se confunde el periódico con el libro, la pequeña polémica cotidiana con el trabajo científico: los menores deben ser abandonados a la infinita casuística de la polémica de periódico.

Una ciencia obtiene la prueba de su eficiencia y vitalidad cuando demuestra que sabe enfrentar a los grandes campeones de las tendencias opuestas, cuando resuelve con sus propios medios los problemas vitales que éstos han planteado, o demuestra perentoriamente que tales problemas son falsos.

Es verdad que una época histórica y una determinada sociedad son representadas, más bien, por la media de los intelectuales y, de ahí, por los mediocres; pero la ideología difusa, de masa, debe ser distinguida de las obras científicas, de las grandes síntesis filosóficas, que son, en definitiva, las verdaderas piedras angulares y que deben ser netamente superadas: negativamente, demostrando su carencia de fundamento, o positivamente, contraponiendo síntesis filosóficas de mayor importancia o significado. Leyendo el *Ensayo* se tiene la impresión de hallarse ante alguien que no puede dor-

mirse porque le molesta la claridad de la luna y que se esfuerza por matar la mayor cantidad posible de luciérnagas, convencido de que la claridad disminuirá o desaparecerá.

Ciencia y sistema. ¿Es posible escribir un libro elemental, un manual, un *Ensayo popular* de una doctrina que aún se halla en el estadio de la discusión, de la polémica, de la elaboración? Un manual popular sólo puede ser concebido como la exposición formalmente dogmática, estilísticamente asentada, científicamente serena, de un determinado tema; el manual no puede ser más que una introducción al estudio científico, y no ya la exposición de investigaciones científicas originales, destinadas a los jóvenes o a un público que desde el punto de vista de la disciplina científica se halla en las condiciones preliminares de la edad juvenil y que por eso tiene necesidad inmediata de «certidumbres», de opiniones que se presenten como verídicas y fuera de discusión, por lo menos, formalmente. Si una determinada doctrina no ha alcanzado aún esta fase «clásica» en su desarrollo, toda tentativa de «manualizarla» debe necesariamente fracasar. Su sistematización lógica es sólo aparente e ilusoria; se tratará, en cambio, como ocurre con el *Ensayo,* de una mecánica yuxtaposición de elementos dispares, inexorablemente desconectados y desvinculados, no obstante el barniz unitario de su redacción literaria. ¿Por qué, entonces, no plantear el problema en sus justos términos teóricos e históricos y contentarse con un libro en el cual la serie de problemas teóricos e históricos sea expuesta monográficamente? Sería más serio y más «científico». Pero se cree vulgarmente que ciencia quiere decir en absoluto «sistema», y por ello se construyen sistemas por doquier que no tienen la coherencia interna necesaria del sistema, sino sólo la mecánica exterioridad.

LA DIALECTICA

El *Ensayo* carece de todo estudio de la dialéctica. La dialéctica es presupuesta muy superficialmente, no expuesta, cosa absurda en un manual, que debería contener los elementos esenciales de la doctrina examinada y cuyas referencias bibliográficas tendrían que estar dirigidas a estimular el es-

tudio para ensanchar y profundizar en el tema y no sustituir el manual mismo. La ausencia de un estudio de la dialéctica puede tener dos orígenes: el primero puede provenir del hecho de que se supone que la filosofía de la praxis se halla dividida en dos elementos: una teoría de la historia y de la política entendida como sociología, que debe ser construida según los métodos de las ciencias naturales (experimentales, en el sentido estrechamente positivista), y una filosofía propiamente dicha, que sería el materialismo filosófico, o metafísico o mecánico (vulgar).

Aun después de la gran discusión contra el mecanicismo, el autor del *Ensayo* no parece haber modificado mucho su concepción del problema filosófico. Como aparece en la memoria presentada al Congreso de Londres, de Historia de la Ciencia, continúa sosteniendo que la filosofía de la praxis se halla siempre dividida en dos: la doctrina de la historia y de la política, y la filosofía, la cual, dice, es el materialismo dialéctico, no el viejo materialismo filosófico. Planteado así el problema, no se comprende ya la importancia y el significado de la dialéctica, que, de doctrina del conocimiento y sustancia medular de la historiografía, es degradada a una subespecie de la lógica formal, a una escolástica elemental. La función y el significado de la dialéctica pueden ser concebidos en toda su fundamentalidad sólo si la filosofía de la praxis es concebida como una filosofía integral y original que inicia una nueva fase en la historia y en el desarrollo mundial del conocimiento, en cuanto supera (y en cuanto superando incluye en sí los elementos vitales) el idealismo y el materialismo tradicionales, expresiones de la vieja sociedad. Si la filosofía de la praxis sólo es pensada como subordinada a otra filosofía, no se puede concebir la nueva dialéctica, en la cual, justamente, dicha superación se efectúa y se expresa.

El segundo origen parece ser de carácter psicológico. Se siente que la dialéctica es cosa muy ardua y difícil, en cuanto el pensamiento dialéctico va contra el vulgar sentido común, que es dogmático y ávido de certidumbres perentorias y que tiene como expresión a la lógica formal. Para comprender mejor se puede pensar en lo que pasaría si en las escuelas primarias y secundarias las ciencias físicas y naturales se enseñasen sobre la base del relativismo de Einstein, acom-

pañando a la noción tradicional de «ley de la naturaleza» la ley estadística o de los grandes números. Los muchachos no entenderían nada de nada, y el choque entre la enseñanza escolar y la vida familiar y popular sería tal, que la escuela se convertiría en objeto de escarnio y de escepticismo caricaturesco.

Este motivo me parece ser un freno psicológico para el autor del *Ensayo;* en verdad capitula entre el sentido común y el pensamiento vulgar, porque no se ha planteado el problema en los términos teóricos exactos. Por ello está prácticamente desarmado e impotente. El ambiente ineducado y rústico ha dominado al educador, el vulgar sentido común se ha impuesto a la ciencia, y no a la inversa. Si el ambiente es el educador, éste debe ser educado a su vez; pero el autor del *Ensayo* no entiende esta dialéctica revolucionaria. La raíz de todos los errores del *Ensayo* y de su autor (cuya posición no ha cambiado, aun después de la gran discusión, como consecuencia de la cual había repudiado su libro, como se deduce de la memoria presentada al Congreso de Londres), consiste justamente en esta pretensión de dividir la filosofía de la praxis en dos partes: una «sociología» y una filosofía sistemática. Apartada de la teoría de la historia y de la política, la filosofía sólo puede ser metafísica; en tanto que la gran conquista de la historia del pensamiento moderno, representada por la filosofía de la praxis, es justamente la historización concreta de la filosofía y su identificación con la historia.

SOBRE LA METAFISICA

¿Puede recabarse del *Ensayo popular* una crítica de la metafísica y de la filosofía especulativa? Hay que decir que el autor rehuye el concepto mismo de metafísica, en cuanto se le escapan los conceptos de movimiento histórico, de devenir y, por consiguiente, de la dialéctica misma. Pensar una afirmación filosófica como verdadera en un determinado período histórico, esto es, como expresión necesaria e inseparable de una determinada acción histórica, de una determinada praxis, pero superada y «verificada» en un período sucesivo, sin caer por ello en el escepticismo y el relativismo

moral e ideológico, o sea, concebir la filosofía como historicidad, es una operación mental un poco ardua y difícil. El autor, en cambio, cae en pleno dogmatismo y por ello en una forma, si bien ingenua, de metafísica. Ello es claro desde el comienzo, por la ubicación del problema, por la voluntad de construir una «sociología» sistemática de la filosofía de la praxis; sociología, en este caso, significa justamente metafísica ingenua. En el párrafo final de la introducción, el autor no sabe responder a la objeción de algunos críticos que sostienen que la filosofía de la praxis puede sólo vivir en obras de historia concretas. No consigue elaborar el concepto de la filosofía de la praxis como metodología histórica y ésta como «filosofía», la única filosofía concreta; es decir, no consigue plantearse y resolver, desde el punto de vista de la dialéctica real, el problema que Croce se ha planteado y buscado resolver desde el punto de vista especulativo. En cambio, de una metodología histórica, de una filosofía, construye una casuística de problemas particulares concebidos y resueltos dogmáticamente, cuando no de modo puramente verbal, con paralogismos tan ingenuos como presuntuosos. Esta casuística, sin embargo, podría ser útil e interesante si se presentase como tal, sin otra pretensión que dar esquemas aproximativos de carácter empírico, útiles para la práctica inmediata. Por otra parte, se comprende que así deba ser, porque en el *Ensayo popular* la filosofía de la praxis no es autónoma y original, sino la «sociología» del materialismo metafísico. Metafísica significa para él sólo una determinada formulación filosófica, la especulativa del idealismo, y no ya toda formulación sistemática que se considere verdad extrahistórica, como un universal abstracto fuera del tiempo y del espacio.

La filosofía del *Ensayo popular* (implícita en él) puede ser llamada aristotelismo positivista, una adaptación de la lógica formal a los métodos de las ciencias físicas y naturales. La ley de causalidad, la búsqueda de la regularidad, normalidad, uniformidad, sustituyen a la dialéctica histórica. Pero ¿cómo de este modo de concebir puede deducirse la camente, no puede jamás superar la causa o el sistema de superación, la «subversión» de la praxis? El efecto, mecáni- causas; de allí que no pueda tener otro desarrollo que el chato y vulgar evolucionismo.

Si el «idealismo especulativo» es la ciencia de las categorías y la síntesis *a priori* del espíritu, es decir, una forma de abstracción antihistórica, la filosofía implícita en el *Ensayo popular* es un idealismo al revés, en el sentido de que los conceptos y clasificaciones empíricos sustituyen a las categorías especulativas, siendo tan abstractos y antihistóricos como estas últimas.

Uno de los rasgos más visibles de la vieja metafísica en el *Ensayo popular* es el intento de reducir todo a una causa, la causa última, la causa final. Se puede reconstruir la historia del problema de la causa única y última, y demostrar que ella es una de las manifestaciones de la «búsqueda de Dios». Contra este dogmatismo, recordar nuevamente las dos cartas de Engels publicadas en el *Sozial Akademiker.*

EL CONCEPTO DE «CIENCIA»

El planteo del problema como de una búsqueda de leyes, líneas constantes, regulares, uniformes, está vinculado a una exigencia, concebida de un modo un poco pueril e ingenuo, de resolver perentoriamente el problema práctico de la previsibilidad de los hechos históricos. Puesto que «parece», por una extraña inversión de las perspectivas que las ciencias naturales proporcionan la capacidad de prever la evolución de los procesos naturales, la metodología histórica ha sido «científicamente» concebida sólo si y en cuanto habilita abstractamente para «prever» el porvenir de la sociedad. De donde resulta la búsqueda de las causas esenciales o, mejor, de la «causa primera», de la «causa de las causas». Pero las tesis sobre Feuerbach ya habían criticado anticipadamente esta concepción simplista. En realidad, se puede prever «científicamente» la lucha, pero no sus momentos concretos, los cuales sólo pueden ser el resultado de fuerzas contrastantes, en continuo movimiento, jamás reductibles a cantidades fijas, puesto que en ellas la cantidad deviene calidad. Realmente se «prevé» en la medida en que se obra, en que se aplica un esfuerzo voluntario y, por tanto, se contribuye concretamente a crear el resultado «previsto». La previsión se revela, por consiguiente, no como un acto científico de conocimiento, sino como la expresión abstracta del esfuerzo

que se hace, el modo práctico de crear una voluntad colectiva.

¿Cómo podría la previsión ser un acto de conocimiento? Se conoce lo que ha sido o lo que es, no lo que será, que es un «no existente» y, por tanto, incognoscible por definición. La previsión es, por ello, sólo un acto práctico, que no puede, en cuanto no sea una futileza o una pérdida de tiempo, tener otra explicación que la expuesta más arriba. Es necesario ubicar exactamente el problema de la previsibilidad de los acontecimientos históricos para estar en condiciones de criticar en forma exhaustiva la concepción del causalismo mecánico, para vaciarla de todo prestigio científico y reducirla a un puro mito, que quizá hubiese sido útil en el pasado, en el período primitivo de desarrollo de ciertos grupos sociales subalternos.

Pero el concepto de «ciencia», como resulta del *Ensayo popular,* es el que hay que destruir críticamente; éste se halla totalmente prisionero de las ciencias naturales, como si éstas fuesen las únicas ciencias o la ciencia por excelencia, según el concepto del positivismo. Pero en el *Ensayo popular* el término ciencia es empleado con muchos significados, algunos explícitos y otros sobreentendidos o apenas indicados. El sentido explícito es el que tiene «ciencia» en las investigaciones físicas. Otras veces, en cambio, parece indicar el método. Pero ¿existe un método en general? Y si existe, ¿qué otra cosa significa sino la filosofía? Podría significar otras veces solamente la lógica formal. Pero ¿se puede llamar a ésta un método y una ciencia? Es preciso fijar que cada investigación tiene su método determinado y construye su ciencia determinada, y que el método se ha desarrollado y elaborado junto con el desarrollo y la elaboración de dicha investigación y ciencia determinadas, formando un todo único con ella. Creer que se puede hacer progresar una investigación científica aplicando un método tipo, elegido porque ha dado buenos resultados en otra investigación con la que se halla consustanciada, es un extraño error que nada tiene que ver con la ciencia. Existen, sin embargo, criterios generales que, puede decirse, constituyen la conciencia crítica de cada hombre de ciencia, cualquiera sea su «especialización», y que deben ser siempre vigilados espontáneamente en su trabajo. Así, se puede decir que no es hombre de ciencia

aquel que demuestra poseer escasa seguridad en sus criterios particulares, quien no tiene un pleno conocimiento de los conceptos que maneja, quien tiene escasa información e inteligencia del estado precedente de los problemas tratados, quien no es cauto en sus afirmaciones, quien no progresa, de manera necesaria, sino arbitraria y sin concatenación; quien no sabe tener en cuenta las lagunas existentes en los conocimientos alcanzados y las soslaya, contentándose con soluciones o nexos puramente verbales, en vez de declarar que se trata de posiciones provisionales que podrán ser retomadas y desarrolladas, etc.

Una recriminación que puede hacerse a muchas referencias polémicas del *Ensayo* es el desconocimiento sistemático de la posibilidad de error de parte de cada uno de los autores citados, por lo cual se atribuye a un grupo social, del cual los científicos serían siempre los representantes, las opiniones más dispares y las intenciones más contradictorias. Esta recriminación se vincula a un criterio metodológico más general: no es muy «científico», o más simplemente, «muy serio», elegir a los adversarios entre los más mediocres y estúpidos, y tampoco, elegir de entre las opiniones de los adversarios las menos esenciales y las más ocasionales, y presumir así de haber «destruido» a «todo» el adversario porque se ha destruido una de sus opiniones secundarias e incidentales; o de haber destruido una ideología o una doctrina porque se ha demostrado la insuficiencia teórica de sus defensores de tercero o cuarto orden. Sin embargo, «es preciso ser justos con los adversarios», en el sentido de que es necesario esforzarse por comprender lo que éstos han querido decir realmente, y no detenerse maliciosamente en los significados superficiales e inmediatos de sus expresiones. Ello siempre que el fin sea elevar el tono y el nivel intelectual de los propios discípulos, y no el de hacer el vacío en torno a sí con cualquier medio y de cualquier manera. Es necesario colocarse en este punto de vista: que el propio discípulo debe discutir y mantener su punto de vista, enfrentándose con adversarios capaces e inteligentes, no sólo con personas rústicas y carentes de preparación, que se convencen «autoritariamente» o por vía «emocional». La posibilidad de error debe ser afirmada y justificada, sin menoscabo de la propia concepción, puesto que lo que importa no es

la opinión de Tizio, Cayo o Sempronio, sino el conjunto de las opiniones que se han tornado colectivas, un elemento de fuerza social. A éstas es preciso refutarlas en sus exponentes teóricos más representativos, y aun dignos de respeto por la altura de su pensamiento y también por «desinterés» inmediato, sin pensar que con ello se ha «destruido» el elemento y la fuerza social correspondiente (lo que sería puro racionalismo iluminista), sino solamente que se ha contribuido a: 1) mantener y reforzar en el propio partido el espíritu de distinción y de separación; 2) crear el terreno para que los propios partidarios absorban y vivifiquen una doctrina original, correspondiente a sus propias condiciones de vida.

Es de observarse que muchas deficiencias del *Ensayo popular* están vinculadas a la «oratoria». En el Prefacio, el autor recuerda, casi a título de honor, el origen «hablado» de su obra. Pero, como lo ha observado Macaulay a propósito de las discusiones orales entre los griegos, a las «demostraciones» orales y a la mentalidad de los oradores se vinculan precisamente las superficialidades lógicas y de argumentación más sorprendentes. Por lo demás, esto no disminuye la responsabilidad de los autores que no revisen, antes de imprimirlos, los trabajos de origen oratorio, a menudo improvisados, cuando la asociación mecánica y causal de las ideas sustituye al vigor lógico. Lo peor ocurre cuando en esta práctica oratoria se solidifica la mentalidad superficial y los frenos críticos no funcionan más. Se podría hacer una lista de las *ignorantiae, mutationes, elenchi,* del *Ensayo popular,* probablemente debido al «ardor» oratorio. Me parece que un ejemplo típico es el párrafo dedicado al profesor Stammler, que es de lo más superficial y sofístico.

LA LLAMADA «REALIDAD DEL MUNDO EXTERNO»

Toda la polémica contra la concepción subjetivista de la realidad, con el «terrible» problema de la «realidad del mundo externo», está mal encarada, peor conducida y, en gran parte, es fútil y ociosa (me refiero también a la Memoria presentada al Congreso de Historia de las Ciencias, realizado en Londres, en junio-julio de 1931). Desde el punto de vista de un «ensayo popular», dicha tarea responde más a un pru-

rito de pedantería intelectual que a una necesidad lógica. El público popular no cree siquiera que pueda plantearse tal problema, el problema de si el mundo existe objetivamente. Basta enunciar así el problema, para oír un irrefrenable y gargantuesco estallido de hilaridad. El público «cree» que el mundo externo es objetivamente real. Pero aquí nace el problema. ¿Cuál es el origen de esta «creencia»? ¿Qué valor crítico tiene «objetivamente»? Realmente, esta creencia tiene origen religioso, aunque de ella participen los indiferentes desde el punto de vista religioso. Puesto que todas las religiones han enseñado y enseñan que el mundo, la naturaleza, el universo, han sido creados por Dios antes de la creación del hombre y que por ello el hombre encontró el mundo ya listo, catalogado y definido de una vez para siempre, esta creencia se ha convertido en un dato férreo del «sentido común», y vive con la misma solidez incluso cuando el sentimiento religioso está apagado y adormecido. He aquí, entonces, que fundarse en esta experiencia del sentido común para destruir con la «comicidad» la concepción subjetivista, tiene un sentido más bien «reaccionario», de retorno implícito al sentimiento religioso. Realmente, los escritores y oradores católicos recurren al mismo medio para obtener el mismo efecto de ridículo corrosivo[4]. En la Memoria presentada al Congreso de Londres, el autor del *Ensayo popular* responde implícitamente a este reproche (que es de carácter externo, si bien tiene su importancia), haciendo notar que Berkeley, al que se debe la primera enunciación completa de la concepción subjetivista, era un arzobispo (de lo que parece deducir el origen religioso de la teoría), y diciendo luego que sólo un «Adán», que se halla por primera vez en el mundo, puede pensar que el mismo existe porque lo piensa (y también aquí se insinúa el origen religioso de la teoría, pero sin ningún vigor de convicción).

El problema, en cambio, parece ser el siguiente: ¿Cómo puede explicarse que tal concepción, que no es ciertamente

[4] La Iglesia (a través de los jesuitas y especialmente de los neoescolásticos: Universidad de Lovaina y del Sagrado Corazón de Milán) ha intentado absorber el positivismo y a menudo se sirve, para poner en ridículo a los idealistas ante las multitudes, de este argumento: «Los idealistas son los que piensan que tal campanario existe sólo porque lo piensan; si no lo pensaran, el campanario no existiría más.»

una futileza, incluso para un filósofo de la praxis, hoy, expuesta al público, pueda provocar solamente la risa y la mofa? Me parece el caso más típico de la distancia que se ha venido estableciendo entre ciencia y vida, entre ciertos grupos de intelectuales que, sin embargo, se hallan en la dirección «central» de la alta cultura y las grandes masas populares, y de la manera cómo el lenguaje de la filosofía ha ido convirtiéndose en una jerga que obtiene el mismo efecto que el de Arlequín. Pero si el «sentido común» se divierte, el filósofo de la praxis debe igualmente buscar una explicación del significado real que tiene la concepción y del porqué de su nacimiento y su difusión entre los intelectuales, y también de por qué hace reír al sentido común. Es cierto que la concepción subjetivista es propia de la filosofía moderna en su forma más completa y avanzada, como que de ella y como superación de ella ha nacido el materialismo histórico, el cual, en la teoría de las superestructuras, coloca en lenguaje realista e historicista lo que la filosofía tradicional expresaba en forma especulativa. La demostración de este hecho, que aquí se halla apenas esbozada, tendría el más grande significado cultural, porque pondría fin a una serie de discusiones tan inútiles como ociosas y permitiría el desarrollo orgánico de la filosofía de la praxis, hasta transformarla en el exponente hegemónico de la alta cultura. Asombra que no se haya afirmado y desarrollado jamás convenientemente el nexo entre la afirmación idealista de que la realidad del mundo es una creación del espíritu humano y la afirmación de la historicidad y la caducidad de todas las ideologías por parte de la filosofía de la praxis, porque las ideologías son expresión de la estructura y se modifican al modificarse ésta.

El problema está estrechamente vinculado —y ello se comprende— al problema del valor de las ciencias llamadas exactas o físicas y a la posición que han venido ocupando en el cuadro de la filosofía de la praxis: de un casi fetichismo y aun de la única y verdadera filosofía o conocimiento del mundo.

Pero ¿qué deberá entenderse por concepción subjetivista de la realidad? ¿Será propia de cualquiera de las tantas teorías subjetivistas lucubradas por toda una serie de filósofos y profesores, hasta las *solipsistas*? Es evidente que la filosofía de la praxis, en este caso, sólo puede ser colocada

en relación con el hegelianismo, que representa la forma más completa y genial de esta concepción, y que de todas las sucesivas teorías deberán tomarse en consideración sólo algunos aspectos parciales y los valores instrumentales. Y será necesario investigar las formas caprichosas que la concepción ha asumido, tanto entre los partidarios como entre los críticos más o menos inteligentes. Así, debe recordarse lo que escribe Tolstoi en sus *Memorias de infancia y de juventud.* Relata Tolstoi que se había enfervorizado tanto con la concepción subjetivista de la realidad que a menudo tenía vértigos, porque se volvía hacia atrás, persuadido de que podía captar el momento en que no vería nada, pues su espíritu no habría tenido tiempo de «crear» la realidad (o algo parecido. El pasaje de Tolstoi es característico y literariamente muy interesante)[5]. Así, en sus *Líneas de filosofía crítica* (pág. 159) escribe Bernardino Varisco: «Abro un periódico para informarme de las novedades. ¿Querríais sostener que las novedades las he creado yo al abrir el periódico?» Que Tolstoi diese a la concepción subjetivista un significado tan inmediato y mecánico, puede explicarse. Pero ¿no es sorprendente que pudiera haber escrito de esta manera Varisco, el cual, si bien hoy se orienta hacia la religión y el dualismo trascendental, es, no obstante, un estudioso serio que debería conocer su materia? La crítica de Varisco es la del sentido común, y es notable que ella sea justamente descuidada por

[5] Tolstoi: *Relatos autobiográficos,* vol. I (*Infancia-adolescencia,* ed. Slavia, Turín, 1930), p. 232 (cap. XIX de la *Adolescencia,* intitulado justamente *Adolescencia*): «Pero ninguna corriente filosófica me fascinó tanto como el escepticismo, que en determinado momento me condujo a un estado cercano a la locura. Imaginaba que fuera de mí nadie ni nada existía en todo el mundo, que los objetos no eran objetos, sino imágenes que se aparecían en el momento en que fijaba la atención en ellos, y que, en cuanto cesaba de pensar en estas imágenes, desaparecían. En una palabra, estaba de acuerdo con Schelling en que existen, no los objetos, sino nuestra relación con ellos. Había momentos en que, bajo la influencia de esta *idea fija* llegaba a rozar la locura, al punto que rápidamente me volvía hacia el lado opuesto, esperando sorprender el vacío (*le néant*) allí donde yo no me hallaba.» Además del ejemplo de Tolstoi, recuérdese la forma chistosa mediante la cual un periodista representaba al filósofo «profesional» o «tradicional» (representado por Croce en el capítulo «El filósofo»), que durante años permanece sentado junto a su escritorio observando el tintero y preguntándose: «Este tintero, ¿está *dentro de mí o fuera de mí?*»

los filósofos idealistas, aun siendo de extrema importancia para impedir la difusión de un modo de pensar y de una cultura. Se puede recordar un artículo de Mario Missiroli, en la *Italia Letteraria,* en el que escribe que se hallaría muy embarazado si debiese sostener ante un público común, y en contradicción con un neoescolástico, por ejemplo, el punto de vista subjetivista. Missiroli observa luego que el catolicismo tiende, en concurrencia con la filosofía idealista, a acapararse las ciencias naturales y físicas. En otro lugar ha escrito previendo un período de decadencia de la filosofía especulativa y una difusión siempre mayor de las ciencias experimentales y «realistas» (y, sin embargo, en este segundo escrito publicado en el *Saggiatore,* prevé también una oleada de anticlericalismo, o sea, que ya no cree en el acaparamiento de las ciencias por el catolicismo). Así, debe recordarse, en el volumen de los *Escritos varios,* de Roberto Ardigò, seleccionado y ordenado por G. Marchesini (Lemonnier, 1922), la «polémica de la calabaza». En un periodiquillo clerical de provincia, un escritor (un sacerdote de la curia episcopal), para descalificar a Ardigò ante el público popular, lo calificó, poco más o menos, de «uno de los filósofos que sostienen que la catedral (de Mantua o de otra ciudad) existe sólo porque la pensamos, y que cuando no la pensamos desaparece, etc.», para áspero resentimiento de Ardigo, que era positivista y estaba de acuerdo con los católicos en el modo de concebir la realidad externa.

Es preciso demostrar que la concepción «subjetivista», luego de haber servido para criticar la filosofía de la trascendencia, por una parte, y la metafísica ingenua del sentido común y del materialismo filosófico, por otra, sólo puede hallar su verificación y su interpretación historicista en la concepción de las superestructuras, mientras que en su forma especulativa no es sino una mera novela filosófica [5].

El reproche que debe hacerse al *Ensayo popular* es el de haber presentado la concepción subjetivista como aparece

[6] Un esbozo de interpretación algo más realista del subjetivismo en la filosofía clásica alemana puede hallarse en la crítica de G. de Ruggiero a los escritos póstumos (me parece que eran cartas) de B. Constant, publicados en la «Crítica» de hace algunos años [*Journal intime et lettres a su famille,* de B. Constant, reseñado en la «Crítica» del 20 de enero de 1929. N. del T.]

en la crítica del sentido común y de haber acogido la concepción de la realidad objetiva del mundo externo en su forma más trivial y acrítica, sin siquiera sospechar que ésta puede recibir la objeción de ser misticismo, como realmente ocurrió [7].

Pero analizando esta concepción no resulta fácil luego justificar un punto de vista de objetividad externa entendida tan mecánicamente. ¿Es posible que exista una objetividad extrahistórica y extrahumana? Pero ¿quién juzgará de tal objetividad? ¿Quién podrá colocarse en esa suerte de punto de vista que es el «cosmos en sí»? ¿Qué significará tal punto de vista? Puede muy bien sostenerse que se trata de un residuo del concepto de Dios, y, más justamente, en su concepción mística de un Dios ignoto. La formulación de Engels de que la «unidad del mundo consiste en su materialidad demostrada por el... largo y laborioso desarrollo de la filosofía y de las ciencias naturales» contiene realmente el germen de la concepción justa, porque se recurre a la historia y al hombre para demostrar la realidad objetiva. Objetivo quiere decir siempre «humanamente objetivo», lo que puede corresponder en forma exacta a «históricamente subjetivo». O sea, que objetivo significaría «universalmente subjetivo». El hombre conoce objetivamente en cuanto el conocimiento es real para todo el género humano *históricamente* unificado en un sistema cultural unitario; pero este proceso de unificación unitaria adviene con la desaparación de las contradicciones internas que laceran a la sociedad humana, contradicciones que son la condición de la formación de los grupos y del nacimiento de las ideologías no universal-concretas y tornadas inmediatamente caducas debido al origen práctico de su sustancia. Existe, por consiguiente, una lucha por la objetividad (por liberarse de las ideologías parciales y falaces), y esta lucha es la misma lucha por la unificación del género humano. Por consiguiente, lo que los idealistas llaman «espíritu» no es un punto de partida, sino de llegada, el conjunto de las superestructuras en devenir hacia la unificación

[7] En la memoria presentada al Congreso de Londres, el autor del *Ensayo popular* se refiere a la acusación del misticismo, atribuyéndola a Sombart y dejándola expresamente de lado con desprecio; Sombart la ha tomado sin duda de Croce.

concreta y objetivamente universal, y no ya un presupuesto unitario, etcétera.

La ciencia experimental ha ofrecido hasta ahora el terreno en el cual tal unidad cultural alcanzó el máximo de extensión; ha sido el elemento de conocimieto que más contribuyó a unificar el «espíritu», a tornarlo más universal; es la subjetividad más objetivizada y concretamente universalizada.

El concepto de «objetivo» del materialismo metafísico parece que quiere significar una objetividad que existe fuera del hombre; pero cuando se afirma que una realidad existiría aun si no existiese el hombre, se hace una metáfora o se cae en una forma de misticismo. Conocemos la realidad sólo en relación al hombre, y como el hombre es devenir histórico, también el conocimiento y la realidad son un devenir, también la objetividad es un devenir, etcétera.

La expresión de Engels de que la «materialidad del mundo está demostrada por el largo y laborioso desarrollo de la filosofía y de las ciencias naturales», debería ser analizada y precisada. ¿Entiéndese por ciencia la actividad teórica o la actividad práctico-experimental de los hombres de ciencia? ¿O la síntesis de ambas actividades? Se podría decir que con ello se tendría el proceso unitario típico de la realidad; en la actividad experimental del hombre de ciencia, que es el primer modelo de mediación dialéctica entre el hombre y la naturaleza, la *célula histórica elemental por la cual el* hombre, poniéndose en relación con la naturaleza a través de la tecnología, la conoce y la domina. Es indudable que la afirmación del método experimental separa dos mundos de la historia, dos épocas, e inicia el proceso de disolución de la teología y de la metafísica, y el desarrollo del pensamiento moderno, cuya coronación se halla en la filosofía de la praxis. La experiencia científica es la primera célula del nuevo método de producción, de la nueva forma de unión activa entre el hombre y la naturaleza. El hombre de ciencia-experimentador es también un obrero, no un puro pensador, y su pensar está continuamente fiscalizado por la práctica, y viceversa, hasta que se forma la unidad perfecta de teoría y práctica.

El neoescolástico Casotti (Mario Casotti, *Maestro y discípulo,* p. 49) escribe: «Las investigaciones de los naturalistas

y de los biólogos presuponen como ya existentes la vida y el organismo real», expresión que se acerca a la de Engels en el *Anti-Dühring*.

Acuerdo del catolicismo con el aristotelismo en el problema de la objetividad de lo real.

Para entender exactamente los significados que puede tener el problema de la realidad del mundo externo, puede ser oportuno desarrollar el ejemplo de las nociones de «Oriente» y «Occidente», que no dejan de ser «objetivamente reales», aun cuando, analizadas, demuestran ser solamente una «construcción» convencional, esto es, «histórico-cultural» (a menudo los términos «artificial» y «convencional» indican hechos «históricos», productos del desarrollo de la civilización y no construcciones racionalísticamente arbitrarias o individualmente artificiosas). Debe recordarse también el ejemplo contenido en un librito de Bertrand Russell[8]. Russell dice, poco más o menos, lo siguiente: «Nosotros no podemos pensar sin la existencia del hombre sobre la tierra, la existencia de Londres y de Edimburgo; pero podemos pensar en la existencia de los dos puntos del espacio donde hoy se hallan Londres y Edimburgo; uno al norte y otro al sur». *Se puede objetar que sin pensar la existencia del hombre no se puede pensar en «pensar», no se puede pensar, en general, en ningún hecho o relación que existe sólo en cuanto existe el hombre.* ¿Qué significaría norte-sur, este-oeste, sin el hombre? Estas son relaciones reales y, sin embargo, no existen sin el hombre y sin el desarrollo de la civilización. Es evidente que este y oeste son contrucciones arbitrarias, convencionales, o sea, históricas, puesto que fuera de la historia real cada punto de la tierra es este y oeste al mismo tiempo. Esto se puede ver más claramente en el hecho de que dichos términos se han cristalizado, no desde el punto de vista de un hipotético y melancólico hombre en general, sino desde el punto de vista de las clases cultas europeas, las cuales, a través de su hegemonía mundial, los han hecho aceptar por doquier. El Japón es Extremo Oriente, no sólo para Europa, sino también quizá para el norteamericano de California y para el mismo japonés, el cual, a través de la cultura inglesa, podrá

[8] Bertrand Russell: *Los problemas de la filosofía*. Traducción italiana núm. 5 de la Colección Científica Sonzogno.

llamar Cercano Oriente a Egipto. Así, a través del contenido histórico que se ha aglutinado en el término geográfico, las expresiones Oriente y Occidente han terminado por indicar determinadas relaciones entre complejos de civilizaciones distintas. Así, los italianos, hablando de Marruecos, lo señalarán como un país «oriental», para referirse a la civilización musulmana y árabe. Sin embargo, estas referencias son reales, corresponden a hechos reales, permiten viajar por tierra y por mar y arribar justamente allí donde se ha decidido arribar, «prever» el futuro, objetivar la realidad, comprender la objetividad del mundo externo. Racional y real se identifican.

Parece que sin haber comprendido esta relación no se puede comprender la filosofía de la praxis, su posición frente al idealismo y al materialismo mecánico, la importancia y el significado de la doctrina de las superestructuras. No es exacto que en la filosofía de la praxis la «idea» hegeliana haya sido sustituida por el «concepto» de estructura, como lo afirma Croce. La «idea» hegeliana se halla resuelta tanto en la estructura como en las superestructuras, y todo el modo de comprender la filosofía ha sido «historizado», esto es, ha comenzado a nacer un nuevo modo de filosofar, más concreto e histórico que el precedente.

Nota. Es de estudiarse la posición del profesor Lukács, hacia la filosofía de la praxis. Parece que Lukács afirma que se puede hablar de dialéctica *sólo para la historia de los hombres y no para la naturaleza.* Puede estar equivocado y puede tener razón. Si su afirmación presupone un dualismo entre la naturaleza y el hombre, está equivocado, porque cae en una concepción de la naturaleza propia de la religión y de la filosofía greco-cristiana, y también propia del idealismo, el cual, realmente, sólo consigue unificar y poner en relación al hombre y la naturaleza en forma verbal. Pero si la historia humana debe concebirse también como historia de la naturaleza (también a través de la historia de la ciencia), ¿cómo puede la dialéctica ser separada de la naturaleza? Quizá por reacción ante las teorías barrocas del *Ensayo popular,* Lukács ha caído en el error opuesto, en una forma de idealismo.

JUICIO SOBRE LAS FILOSOFIAS PASADAS

La superficial crítica del subjetivismo que se halla en el *Ensayo popular* forma parte de un problema más general, que es el de la actitud hacia las filosofías y los filósofos del pasado. Juzgar todo el pasado filosófico como un delirio y

una locura no sólo es un error antihistórico porque contiene la pretensión anacrónica de que en el pasado se debía pensar como hoy, sino que además es un auténtico residuo de metafísica, puesto que supone un pensamiento dogmático válido para todos los tiempos y todos los países, a través del cual se juzga todo el pasado. El antihistoricismo metódico no es sino metafísica. El hecho de que los sistemas filosóficos hayan sido superados no excluye que fueran válidos históricamente y hayan cumplido una función necesaria; su caducidad debe considerarse desde el punto de vista del desenvolvimiento histórico entero y de la dialéctica real; el que fueran *dignos* de caer no es un juicio moral o de higiene del pensamiento emitido desde un punto de vista «objetivo», sino un juicio dialéctico-histórico. Se puede confrontar la presentación hecha por Engels de la proposición hegeliana de que «todo lo que es racional es real y lo real es racional», proposición que será válida también para el pasado.

En el *Ensayo* se juzga el pasado como «irracional» y «monstruoso» y la historia de la filosofía se convierte en un tratado histórico de teratología, porque se parte de un punto de vista metafísico. (En cambio, en el *Manifiesto* se halla contenido el más alto elogio del mundo que va a morir.) Si este modo de juzgar el pasado es un error teórico, una desviación de la filosofía de la praxis, ¿podrá tener algún significado educativo, será inspirador de energías? No lo parece, porque el problema se reduciría a presumir de ser algo solamente porque se ha nacido en el presente y no en uno de los siglos pasados. Pero en cada época ha habido un pasado y una contemporaneidad, y ser «contemporáneo» es un título bueno solamente para las bromas [9].

LA INMANENCIA Y LA FILOSOFIA DE LA PRAXIS

En el *Ensayo* se hace notar que en la filosofía de la praxis se usan los términos «inmanencia» e «inmanente», pero que «evidentemente» este uso es sólo metafórico». Muy bien. Pero

[9] Cuéntase la anécdota de un burguesucho francés que en su tarjeta de visita había hecho imprimir precisamente la palabra «contemporáneo»; creía no ser nada y un día descubrió que era algo, exactamente un «contemporáneo».

¿se ha explicado así que significan inmanencia e inmanente metafóricamente? ¿Por qué estos términos continúan siendo usados y no han sido sustituidos? ¿Sólo por horror de crear nuevos vocablos? A menudo, cuando una nueva concepción del mundo sucede a una precedente, el lenguaje precedente continúa siendo usado, pero en forma metafórica. Todo el lenguaje es un continuo proceso de metáforas, y la historia de la semántica es un aspecto de la historia de la cultura, el lenguaje es el mismo tiempo una cosa viviente y un museo de fósiles de la vida y de la civilización. Cuando adopto la palabra *desastre*, nadie puede acusarme de tener creencias astrológicas; cuando digo «por Baco», nadie puede creer que soy un adorador de las divinidades paganas. Sin embargo, dichas expresiones son una prueba de que la civilización moderna es también un desarrollo del paganismo y de la astrología. El término «inmanencia» tiene en la filosofía de la praxis un preciso significado que se esconde debajo de la metáfora, y esto es lo que había que definir y precisar. En realidad, esta definición habría sido verdadera «teoría». La filosofía de la praxis continúa a la filosofía de la inmanencia, pero la depura de todo su aparato metafísico y la guía sobre el terreno concreto de la historia. El uso es metafórico sólo en el sentido de que la vieja inmanencia es superada: ha sido superada y, sin embargo, es siempre supuesta como eslabón del proceso del pensamiento del cual nace lo nuevo. Por otra parte, ¿el nuevo concepto de inmanencia es completamente nuevo? Parece que en Giordano Bruno, por ejemplo, hay muchos rasgos de tal nueva concepción; los fundadores de la filosofía de la praxis conocían a Bruno. Lo conocían, y quedan trazas de obras de Bruno anotadas por ambos. Además, Bruno no careció de influencia sobre la filosofía clásica alemana, etc. He aquí muchos problemas de historia de la filosofía que no dejarían de tener utilidad.

El problema de las relaciones entre el lenguaje y las metáforas no es simple, muy por el contrario. El lenguaje, entretanto, es siempre metafórico. Si quizá no se puede decir exactamente que todo discurso es metafórico con relación al objeto material y sensible indicado (o al concepto abstracto), para no ensanchar excesivamente el concepto de metáfora, se puede decir que el lenguaje actual es metafórico res-

pecto de los significados y del contenido ideológico que las palabras han tenido en los precedentes períodos de civilización. Un tratado de semántica —el de Michel Breals, por ejemplo— puede dar un catálogo histórica y críticamente reconstruido de las mutaciones semánticas de determinados grupos de palabras. Por no tener en cuenta este hecho, o sea, por no tener un concepto crítico e historicista del fenómeno lingüístico, derivan muchos errores, tanto en el campo de la ciencia como en el campo práctico: 1) un error de carácter estético que hoy va corrigiéndose cada vez más, pero que en el pasado era una doctrina dominante, es el de considerar «bellas» en sí ciertas expresiones, a diferencia de otras, en cuanto son metáforas cristalizadas; los retóricos y los gramáticos se derriten por ciertas palabrejas en las que descubren quién sabe qué virtudes y esencialidades artísticas abstractas. Se confunde la «alegría» libresca del filólogo enamorado del resultado de algunos de sus análisis etimológicos y semánticos con el goce propiamente artístico. Recientemente se produjo el caso patológico del escrito *Lenguaje y poesía*, de Giulio Bertoni; 2) un error práctico que tiene muchos adeptos es la utopía de las lenguas fijas y universales; 3) una tendencia arbitraria hacia el neolalismo que nace del problema planteado por Pareto y los pragmáticos del «lenguaje como causa de error». Pareto, como los pragmáticos, en cuanto creen haber originado una nueva concepción del mundo, o por lo menos haber renovado una determinada ciencia (y, por tanto, de haber dado a las palabras un significado, o por lo menos un matiz nuevo, o de haber creado nuevos conceptos), se hallan ante el hecho de que las palabras tradicionales, en el uso común especialmente, pero también en el uso de la clase culta y hasta en el de la parte de los especialistas que trabajen en la ciencia misma, continúan manteniendo el viejo significado a pesar de la renovación del contenido, y reaccionan ante ello. Pareto crea un «diccionario», manifestando la tendencia a crear una lengua «pura» o «matemática». Los pragmáticos, teorizan abstractamente sobre el lenguaje como causa de error (véase el librito de G. Prezzolini). Pero, ¿es posible quitar al lenguaje sus significados metafóricos y extensivos? Es imposible. El lenguaje se transforma al transformarse toda la civilización, con el aflorar de nuevas clases a la cultura, por la hegemonía, ejercida por una lengua na-

cional sobre otras, etc., y precisamente asume metafóricamente las palabras de las civilizaciones y culturas precedentes. Nadie piensa hoy que la palabra «des-astre» esté ligada a la astrología, ni se induce en error sobre las opiniones de quien la usa; así, un ateo puede hablar de «desgracia» sin ser considerado partidario de la predestinación, etc. El nuevo significado «metafórico» se extiende con el extenderse de la nueva cultura, que, además, crea palabras totalmente nuevas y las toma en préstamo de otras lenguas, con un significado preciso, o sea, sin el halo extensivo que tenían en la lengua original. Así es probable que para muchos el término «inmanencia» sea conocido, comprendido y usado por primera vez sólo con el significado «metafórico» que le ha sido dado por la filosofía de la praxis.

CUESTIONES DE NOMENCLATURA Y DE CONTENIDO

Una de las características de los intelectuales como categoría social cristalizada (esto es, que se concibe a sí misma como continuación ininterrumpida de la historia y, por lo tanto, independiente de la lucha de los grupos, y no como expresión de un proceso dialéctico por el cual cada grupo social elabora su propia categoría de intelectuales) es la de vincularse, en la esfera ideológica, a una categoría intelectual precedente, a través de una misma nomenclatura de conceptos. Cada nuevo arganismo histórico (tipo de sociedad) crea una nueva superestructura, cuyos representantes especializados y portaestandartes (los intelectuales) sólo pueden ser concebidos como «nuevos» intelectuales, surgidos de la nueva situación, y no como continuación de la intelectualidad precedente. Si los «nuevos» intelectuales se consideran continuación directa de la «inteligentsia» precedente, no son realmente «nuevos», o sea, no están ligados al nuevo grupo social que representa orgánicamente la nueva situación histórica, sino que son un residuo conservador y fosilizado del grupo social superado históricamente (lo que equivale a decir que la nueva situación histórica no ha alcanzado aún el grado de desarrollo necesario como para tener la capacidad de crear nuevas superestructuras, y que vive aún en la envoltura carcomida de la vieja historia).

Y sin embargo hay que tener en cuenta que ninguna nueva situación histórica, aun la debida al cambio más radical, transforma completamente el lenguaje, por lo menos en su aspecto externo, formal. Pero el contenido del lenguaje debe modificarse, aun si es difícil tener conciencia exacta, inmediatamente, de tal modificación. El fenómeno es, además, históricamente complejo y complicado por la existencia de diversas culturas típicas en los diversos estratos del nuevo grupo social, algunas de las cuales, en el terreno ideológico, están aún inmersas en la cultura de situaciones históricas anteriores quizá a la más recientemente superada. Una clase, alguno de cuyos estratos permanezca en la concepción ptolemaica del mundo, puede ser, sin embargo, representante de una situación histórica muy avanzada. Atrasados ideológicamente (o por lo menos en algunos aspectos de la concepción del mundo, que en ellos es aún ingenua y disgregada), estos estratos son, sin embargo, prácticamente avanzadísimos, esto es, en su función económica y política. Si la función de los intelectuales es la de determinar y organizar la reforma moral e intelectual, la de adecuar la cultura a la función práctica, es evidente que los intelectuales «cristalizados» son conservadores y reaccionarios. Porque mientras el nuevo grupo social siente por lo menos que se ha dividido y separado del precedente, aquéllos no sienten ni siquiera tal distinción, sino que piensan en enlazarse con el pasado.

Por otra parte, no se ha dicho que toda la herencia debe ser rechazada; hay «valores instrumentales» que no pueden por menos de ser acogidos íntegramente a fin de continuar siendo elaborados y refinados. Pero ¿cómo distinguir el valor instrumental del valor filosófico caduco, que es preciso rechazar sin más? Ocurre a menudo que, porque se ha aceptado un valor filosófico caduco de una determinada tendencia pasada, se rechaza luego un valor instrumental de otra tendencia porque es contrastante con la primera, aunque tal valor filosófico instrumental sea útil para expresar el nuevo contenido histórico cultural.

Así, se ha visto cómo el término «materialismo» es acogido con el contenido pasado y es rechazado, en cambio, el término «inmanencia» porque en el pasado tenía un determinado contenido histórico cultural. La dificultad de adecuar la expresión literaria al contenido conceptual, y la con-

fusión de las cuestiones de terminología con las de sustancia, y viceversa, es característico del diletantismo filosófico, de la falta de sentido histórico en la aprehensión de los diversos momentos de un proceso de desarrollo cultural; se trata de una concepción antidialéctica, dogmática, prisionera de los esquemas abstractos de la lógica formal.

El término «materialismo», en la primera mitad del siglo XIX, es preciso entenderlo no sólo en su significado estrechamente técnico-filosófico, sino el significado más extensivo que fue asumiendo polémicamente en las discusiones producidas en Europa con el surgimiento y desarrollo victorioso de la cultura moderna. Se llamó materialismo a toda tendencia que excluyera la trascendencia del dominio del pensamiento y, por consiguiente, no sólo al panteísmo y al inmanentismo, sino a toda actitud práctica inspirada en el realismo político que se opusiera a ciertas corrientes inferiores del romanticismo político, como las doctrinas de Mazzini popularizadas, que sólo hablaban de «misiones», de «ideales» y otras vagas nebulosidades y abstracciones sentimentales por el estilo. Incluso en las polémicas actuales de los católicos, el término materialismo es usado en ese sentido; materialismo es lo opuesto a espiritualismo en sentido estrecho, o sea, a espiritualismo religioso. De ahí que el primero comprenda a todo el hegelianismo y, en general, a la filosofía clásica alemana; además, al sensualismo y al iluminismo francés. Así, en los términos del sentido común, se llama materialismo a todo lo que tienda a hallar en esta tierra, y no en el paraíso el fin de la vida. Cada actividad económica que se saliese de los límites de la producción medieval era «materialismo» porque parecía «tener fin en sí misma»: la economía por la economía, la actividad por la actividad, así como hoy es «materialista» América para el europeo medio, porque el empleo de las máquinas y el volumen de las empresas y negocios excede el límite de lo que al europeo le parece «justo» y compatible con la no mortificación de las exigencias «espirituales». De esta manera es apropiada por la cultura burguesa europea una retorsión polémica de la cultura medieval contra la burguesía en desarrollo, utilizada contra un capitalismo más desarrollado que el europeo, de una parte, y de la otra, contra la actividad práctica de los grupos sociales subalternos, para los cuales, inicialmente y

durante toda una época histórica, hasta tanto no hayan construido una economía y estructura propias, su actividad sólo puede ser predominantemente económica o, por lo menos, expresarse en términos económicos y de estructura. Huellas de esta concepción del materialismo hállanse en el lenguaje: en alemán *geistlich* significa también «clerical», propio del clero, igual que en ruso *dujoviez*. Y que ésta es la predominante puede comprobarse en muchos escritos de la filosofía de la praxis, para los cuales, justamente, la religión, el teísmo, etc., son los puntos de referencia para reconocer a los «materialistas consecuentes».

Una de las razones, y quizá la fundamental, de la reducción del materialismo histórico al materialismo metafísico tradicional debe ser buscada en el hecho de que el materialismo histórico no podía ser sino una fase prevalentemente crítica y polémica de la filosofía, en tanto que se tenía necesidad de un sistema ya completo y perfecto. Pero los sistemas completos y perfectos son siempre obra de filósofos individuales y en ellos, junto a la parte históricamente actual, correspondiente a las condiciones de vida contemporáneas, existe siempre una parte abstracta, «ahistórica», en el sentido de que se halla ligada a las filosofías precedentes y responde a necesidades exteriores y pedantescas de arquitectura del sistema, o se debe a idiosincrasias personales. Por ello la filosofía de una época no puede ser ningún sistema individual o de tendencia; es el conjunto de todas las filosofías individuales y de tendencia, más las opiniones científicas, más la religión, más el sentido común. ¿Puede formarse artificiosamente un sistema de tal género, por obra de individuos o de grupos? La actividad crítica es la única posible, especialmente en el sentido de poder resolver en forma crítica los problemas que se presentan como expresión del desarrollo histórico. Pero el primero de estos problemas que es preciso encarar y comprender es el siguiente: que la nueva filosofía no puede coincidir con ningún sistema del pasado, cualquiera sea su nombre. Identidad de términos no significa identidad de conceptos.

Un libro para estudiar a propósito de este tema es la *Historia del materialismo*, de Lange. La obra será más o menos superada por los estudios sucesivos sobre los filósofos materialistas, pero su importancia cultural se mantiene intacta

desde el siguiente punto de vista: a ella se han referido para informarse sobre los precedentes, y para obtener los conceptos fundamentales del materialismo, toda una serie de partidarios del materialismo histórico. Se puede decir, esquemáticamente, que ha sucedido lo siguiente: se ha partido del presupuesto dogmático de que el materialismo histórico es simplemente el materialismo tradicional un poco revisado y corregido (corregido por la «dialéctica», que es considerada como un capítulo de la lógica formal y no ella misma como una lógica, esto es, una teoría del conocimiento); se ha estudiado en Lange qué ha sido el materialismo tradicional, y los conceptos de éste son considerados como conceptos del materialismo histórico. Así, se puede decir de la mayor parte del cuerpo de conceptos que se presenta bajo la etiqueta del materialismo histórico, que su maestro y fundador ha sido Lange y nadie más. He aquí por qué el estudio de esta obra presenta un gran interés cultural y crítico, y tanto más grande cuanto que Lange es un historiador consciente y agudo, que tiene del materialismo un concepto bastante preciso, definido y limitado, y por ello, con gran estupor y casi con desdén de algunos (como Plejanov), no considera materialistas ni al materialismo histórico ni a la filosofía de Feuerbach. Se podrá ver también aquí que la terminología es convencional, pero que tiene su importancia en la determinación de errores y desviaciones cuando se olvida que es necesario recurrir a las fuentes culturales para identificar el valor exacto de los conceptos, puesto que bajo el mismo sombrero pueden hallarse cabezas distintas. Es sabido, por otra parte, que el fundador de la filosofía de la praxis no ha llamado jamás «materialista» a su concepción y que, hablando del materialismo francés, lo criticó, afirmando que la crítica debería ser aún más exhaustiva. Así, no adopta nunca la fórmula «dialéctica materialista», sino «racional», en contraposición a «mística», lo que da al término «racional» un significado bien preciso [10].

[10] Sobre este problema es preciso rever lo que escribe Antonio Labriola en sus ensayos.

Se afirma en el *Ensayo popular* que los progresos científicos dependen, como el efecto de la causa, del desarrollo de los instrumentos científicos. Es éste un corolario del principio general admitido en el *Ensayo*, de origen loriano, respecto de la función histórica del «instrumento de producción y de trabajo» (que sustituye al conjunto de las relaciones sociales de producción). Pero en la ciencia geológica no se emplea otro instrumento que el martillo, y los progresos técnicos del martillo no son parangonables a los progresos de la geología. Si la histora de las ciencias puede reducirse, según el *Ensayo*, a la historia de sus instrumentos particulares, ¿cómo podrá construir la historia de la geología? Tampoco se puede decir que la geología se funda también sobre los progresos de una serie de otras ciencias y que, por ello, la historia de los instrumentos de las mismas sirven para indicar el desarrollo de la geología, porque con esta escapatoria se terminaría por decir una vacía generalidad y por acudir a movimientos siempre más vastos, hasta las relaciones de producción. Es justo que para la geología el lema es: *mente et malleo.*

Se puede decir, en general, que el progreso de las ciencias no puede ser documentado *materialmente;* la historia de las ciencias sólo puede ser revivida en el recuerdo, y no en todas, con la descripción de la sucesiva perfección de los instrumentos que han sido uno de los medios del progreso, y con la descripción de las máquinas, aplicación de las ciencias mismas. Los principales «instrumentos» del progreso científico son de orden intelectual (y también político), metodológico, y con entera justicia ha escrito Engels que los «instrumentos intelectuales» no surgieron de la nada, no son innatos en el hombre, sino que son adquiridos, se han desarrollado y se desarrollan históricamente. ¿Cuánto ha contribuido al progreso de la ciencia el rechazo de la autoridad de Aristóteles y la Biblia del campo científico? Y este rechazo, ¿no se debió al progreso general de la sociedad moderna? Recordar las teorías sobre el origen de los manantiales. La primera formulación exacta de esas teorías se halla

en la *Enciclopedia* de Diderot, etc. Se puede demostrar que los hombres del pueblo, aun antes, tenían opiniones exactas al respecto, en tanto en el campo de los hombres de ciencia se sucedían las teorías más arbitrarias y extravagantes tendentes a poner de acuerdo la Biblia y Aristóteles con las observaciones experimentales del buen sentido.

Otro problema es el siguiente: si fuese verdad la observación del *Ensayo*, ¿en qué se distinguiría la historia de las ciencias de la historia de la tecnología? En el desarrollo de los instrumentos «materiales» científicos, que se inicia históricamente con el advenimiento del método experimental, se ha desarrollado una ciencia particular, la de los instrumentos, estrechamente vinculada al desarrollo general de la producción y de la tecnología [11].

Hasta qué punto es superficial la afirmación del *Ensayo* se puede ver en el ejemplo de las ciencias matemáticas, que no tienen necesidad de instrumento material alguno (no creo que el desarrollo de la tabla de contar se pueda exhibir), siendo ellas mismas «instrumento» de todas las ciencias naturales.

EL «INSTRUMENTO TECNICO»

La concepción del «instrumento técnico» es totalmente errónea en el *Ensayo popular*. Del ensayo de B. Croce sobre Achille Loria (*Materialismo histórico y economía marxista*) surge que precisamente Loria fue el primero en sustituir arbitrariamente (o por vanidad pueril de realizar descubrimientos originales), la expresión «fuerzas materiales de producción» y «conjunto de las relaciones sociales» por la de «instrumento técnico».

En el Prefacio a la *Crítica de la economía política* se dice: «En la producción social de su vida los hombres contraen relaciones determinadas, necesarias e independientes de su voluntad, o sea, relaciones de producción que corresponden a un determinado grado de desarrollo de las fuerzas materia-

[11] Sobre este tema véase: G. Boffito, *Los instrumentos de la ciencia y la ciencia de los instrumentos*. Librería Internacional Seeber, Florencia, 1929.

les de producción. El conjunto de tales relaciones constituye la estructura económica de la sociedad, o sea, la base real sobre la cual se eleva una superestructura política y jurídica, y a las cuales corresponden determinadas formas sociales de la conciencia... En determinados momentos de su desarrollo, las fuerzas productivas materiales de la sociedad entran en contradicción con las relaciones de producción preexistentes (esto es, con las relaciones de propiedad, que es el equivalente jurídico de tal expresión) en cuyo interior se habían movido hasta entonces. De formas evolutivas de las fuerzas productivas que eran, estas relaciones se convierten en trabas de dichas fuerzas. Entonces se abre una época de revolución social. El cambio que se ha producido en la base económica trastorna más o menos rápidamente toda la colosal superestructura... Una forma social no perece hasta tanto no se hayan desarrollado todas las fuerzas productivas que pueda contener, y las nuevas relaciones de producción no se sustituyen jamás en ella si antes las condiciones materiales de su existencia no han sido incubadas en el seno de la vieja sociedad» (traducción de Antonio Labriola en el escrito *En memoria*). Y he aquí un arreglo de Loria (en *La Tierra y el sistema social*, p, 10, Drucker, 1892; pero Croce afirma que en otros escritos de Loria hay otros arreglos): «A un determinado estadio del instrumento productivo corresponde, y sobre éste se erige, un determinado sistema de producción, es decir, de relaciones económicas, que dan origen a todo el modo de ser de la sociedad. Pero la evolución incesante de los métodos productivos genera, antes o después, una metamorfosis radical del instrumento técnico, lo cual hace intolerable dicho sistema de producción y de economía, que se hallaba basado en el estadio anterior de la técnica. Entonces, la forma económica envejecida es destruida mediante una revolución social y sustituida por una forma económica superior, correspondiente a la nueva fase del instrumento productivo» [12].

Croce agrega que en el *Capital* (vol. I, pp. 143 n. y 335-6 n.) y en otras partes se pone de relieve la importancia de los

[12] Un ensayo brillantísimo y digno de fama ha escrito Loria sobre el instrumento técnico en el artículo *La influencia social del aeroplano*, publicado en la *Rassegna Contemporanea*, del duque de Cesaro, en un fascículo de 1912.

inventos técnicos y se invoca una historia de la técnica, pero no existe ningún escrito en el cual el «instrumento técnico» sea convertido en causa única y suprema del desarrollo económico. El pasaje del *Zur Kritik* contiene las expresiones «grado de desarrollo de las fuerzas materiales de producción», «modo de producción de la vida material», «condiciones económicas de la producción» y otras similares, que afirman efectivamente que el desarrollo económico está determinado por condiciones materiales, pero no se reducen éstas a la sola «metamorfosis del instrumento técnico». Croce agrega más adelante que el fundador de la filosofía de la praxis no ha propuesto jamás una indagación en torno a la causa última de la vida económica. «Su filosofía no era tan barata. No había "coqueteado" en vano con la dialéctica de Hegel, como para andar buscando luego las *causas últimas.*»

Debe hacerse notar que en el *Ensayo popular* no se halla reproducido el mencionado pasaje del prefacio al *Zur Kritik,* ni se lo menciona. Cosa bastante extraña, tratándose de la fuerza auténtica más importante para la filosofía de la praxis. Por otra parte, en este orden de cosas, el modo de pensar expuesto en el *Ensayo* no es diferente al de Loria, sino quizá criticable y superficial. En el *Ensayo* no se comprende exactamente qué son la estructura, la superstructura, el instrumento técnico; todos los conceptos generales son nebulosos y vagos. El instrumento técnico es concebido de manera tan genérica que significa cualquier arnés o utensilio, los instrumentos que usan los hombres de ciencia en sus experimentos y... los instrumentos musicales. Este modo de plantear la cuestión torna las cosas inútilmente complicadas.

Partiendo de este modo barroco de pensar, surge toda una serie de problemas barrocos. Por ejemplo: las bibliotecas, ¿son estructuras o superestructuras? ¿Y los gabinetes experimentales de los hombres de ciencia? Si se puede sostener que un arte o una ciencia se desarrollan debido al desarrollo de los respectivos instrumentos técnicos, ¿por qué no podría sostenerse lo contrario y, además, que ciertas formas instrumentales son al mismo tiempo estructura y superestructura? Se podría decir que ciertas superestructuras tienen una estructura particular, aun siendo superestructuras; así, el arte tipográfico sería la estructura material de toda una serie y, más aún, de todas las ideologías, y bastaría la existencia de

la industria tipográfica para justificar materialísticamente toda la historia. Quedaría luego el caso de la matemática pura, del álgebra, que como no tiene instrumentos propios no podrían desarrollarse. Es evidente que toda la teoría sobre el instrumento técnico del *Ensayo* es sólo un *abracadabra* y puede ser comparada con la teoría de la «memoria», inventada por Croce para explicar por qué los artistas no se contentan con concebir sus obras sólo idealmente, sino que las escriben o las esculpen, etc. (con la formidable objeción de Tilgher, a propósito de la arquitectura, de que sería un poco grosero creer que el ingeniero construye un palacio para mantener el recuerdo del mismo, etc.). Es cierto que todo ello es una desviación infantil de la filosofía de la praxis, determinada por la barroca convicción de que cuanto más se recurre a objetos «materiales», más ortodoxo se es.

OBJECION AL EMPIRISMO

La indagación de una serie de hechos para hallar sus relaciones presupone un «concepto» que permita distinguir dicha serie de hechos de otras. ¿Cómo se producirá la elección de los hechos que es necesario aducir como prueba de la verdad de lo presumido, si no preexiste el criterio de elección? Pero ¿qué será este criterio de elección sino algo superior a cada hecho indagado? Una intuición, una concepción, cuya historia debe considerarse compleja, un proceso que debe ser vinculado a todo el proceso de desarrollo de la cultura, etc. Esta observación debe ser relacionada con la que se refiere a la «ley sociológica», en la que no se hace más que repetir dos veces el mismo hecho, una vez como hecho y otra como ley (sofisma del hecho doble, no ley).

CONCEPTO DE «ORTODOXIA»

De algunos puntos tratados precedentemente surge que el concepto de «ortodoxia» debe ser renovado y vinculado a sus orígenes auténticos. La ortodoxia no debe ser buscada en este o aquel partidario de la filosofía de la praxis, en esta o aquella tendencia relacionada con corrientes extrañas a la

doctrina original, sino en el concepto fundamental de que la filosofía de la praxis se «basta a sí misma», contiene en sí todos los elementos fundamentales para construir una total e integral concepción del mundo, una total filosofía de las ciencias naturales, y no sólo ello, sino también los elementos para vivificar una integral organización práctica de la sociedad, esto es, para llegar a ser una civilización íntegra y total.

Este concepto de «ortodoxia», así renovado, sirve para precisar mejor el atributo «revolucionario» que se suele aplicar con tanta facilidad a diversas concepciones del mundo, teorías, filosofías. El cristianismo fue revolucionario en relación con el paganismo, porque fue un elemento de completa escisión entre los sostenedores del viejo y del nuevo mundo. Una teoría es realmente «revolucionaria» en la medida en que es un elemento de separación y de distinción consciente entre dos campos, en cuanto es un vértice inaccesible al campo adversario. Considerar que la filosofía de la praxis no es una estructura de pensamiento completamente autónoma e independiente, en antagonismo con todas las filosofías y religiones tradicionales, significa, en verdad, no haber roto los lazos con el viejo mundo y, por añadidura, haber capitulado. La filosofía de la praxis no tiene necesidad de sostenes heterogéneos; es tan robusta y fecunda de nuevas verdades que el viejo mundo recurre a ella para proveer a su arsenal de armas más modernas y eficaces. Esto significa que la filosofía de la praxis comienza a ejercer su propia hegemonía sobre la cultura tradicional; pero ésta, que es aún robusta y, sobre todo, más refinada y astuta, trata de reaccionar como la Grecia vencida, para terminar por derrotar al rústico vencedor romano.

Se puede decir que gran parte de la obra de Croce representa esta tentativa de reabsorber a la filosofía de la praxis e incorporarla como sierva de la cultura tradicional. Pero como se ve en el *Ensayo*, también algunos partidarios de la filosofía de la praxis que se llaman «ortodoxos» caen en la trampa y conciben su filosofía como subordinada a una teoría general materialista (vulgar), como otros a la idealista. (Esto no quiere decir que entre la filosofía de la praxis y las viejas filosofías no existan relaciones, pero éstas son menores que las existentes entre el cristianismo y la filosofía

griega.) En el librito de Otto Bauer, sobre la religión, pueden hallarse algunos datos sobre las combinaciones a que ha dado lugar el extraño concepto de que la filosofía de la praxis no es autónoma e independiente, sino que tiene necesidad de sostenerse con otra filosofía materialista e idealista, según el caso. Bauer sostiene como tesis política el agnosticismo de los partidos y que debe darse a sus afiliados el permiso de agruparse en idealistas, materialistas, ateos, católicos, etcétera.

Nota I. Una de las causas del error por el cual se va a la búsqueda de una filosofía que esté en la base de la filosofía de la praxis y se niega implícitamente a esta originalidad de contenido y de método, parece que consiste en lo siguiente: se confunde la cultura filosófica personal del fundador de la filosofía de la praxis, esto es, las corrientes filosóficas y los grandes filósofos por los cuales se interesó fuertemente en su juventud y cuyo lenguaje reproduce a menudo (pero siempre con espíritu de superación y haciendo notar a veces que de tal manera desea hacer entender mejor su propio concepto) con los orígenes y las partes constitutivas de la filosofía de la praxis. Este error tiene toda una historia, especialmente en la crítica literaria, y es sabido que la labor de reducir las grandes obras poéticas a sus fuentes se había convertido, en cierta época, en la máxima preocupación de muchos insignes eruditos. El problema se plantea en su forma externa en los llamados plagios; pero es sabido, también, que para algunos «plagios» y hasta reproducciones literales no está excluido que puedan tener una originalidad en relación a la obra plagiada o reproducida. Se pueden citar dos ejemplos insignes: 1) el soneto de Tansillo reproducido por Giordano Bruno en los *Eroici Furori* (o en la *Cena delle Ceneri*): *Pinochè spiegate ho l'ali al bel desio* (que en Tansillo era un soneto de amor para la marquesa del Vasto); 2) los versos de D'Anunzio para los muertos de Dogali, ofrecidos por éste como propios para una circunstancia especial y que estaban copiados casi literalmente de una colección de cantos servios de Tommaseo. Sin embargo, en Bruno y D'Anunzio estas reproducciones adquieren un gusto nuevo que hace olvidar su origen. El estudio de la cultura filosófica de un hombre como Marx no sólo es interesante, sino necesario, con tal que no se olvide que dicho estudio forma parte de la reconstrucción de su biografía intelectual y que los elementos de spinozismo, feuerbachismo, hegelianismo, del materialismo francés, etcétera, no son, de ninguna manera, partes esenciales de la filosofía de la praxis, ni ésta se reduce a aquéllos, y que justamente lo que más interesa es la superación de las viejas filosofías, la nueva síntesis o los elementos de una nueva síntesis, el nuevo modo de concebir la filosofía, cuyos elementos están contenidos en los aforismos o dispersos en los escritos del fundador de la filosofía de la praxis, a los que es preciso separar y desarrollar coherentemente. En el orden teórico, la filosofía de la praxis no se confunde ni se reduce a ninguna otra

filosofía, no sólo es original en cuanto supera a las filosofías precedentes, sino especialmente en cuanto abre un camino completamente nuevo, esto es, renueva de cabo a rabo el modo de concebir la filosofía misma. En tanto investigación histórico-biográfica, se estudiará qué intereses han dado ocasión al fundador de la filosofía de la praxis para su filosofar, teniendo en cuenta la psicología del joven estudioso que no deja de ser atraído intelectualmente por toda nueva corriente que estudia y examina, que forma su individualidad a través de este errar creador del espíritu crítico y de la potencia de pensamiento original, después de haber experimentado y confrontado tantos pensamientos contrastantes; qué elementos ha incorporado, tornándolos homogéneos, a su pensamiento, pero, especialmente, qué es nueva creación. Es cierto que el hegelianismo es el más importante (relativamente) de los motivos del filosofar de nuestro autor, en especial porque el hegelianismo ha intentado superar las concepciones tradicionales de idealismo y materialismo en una nueva síntesis que tuvo, es cierto, una importancia excepcional y que representa un momento histórico-mundial de la investigación filosófica. Así ocurre que, cuando en el *Ensayo* se dice que el término «inmanencia» es empleado con sentido metafórico, no se dice propiamente nada; en realidad, el término inmanencia ha adquirido un significado peculiar que no es el de los «panteístas», ni tiene ningún sentido metafísico tradicional, sino que es nuevo, y es preciso que sea establecido. Se ha olvidado, en una expresión muy común [«Materialismo histórico», N. del T.], que es preciso colocar el acento sobre el segundo término, «histórico», y no sobre el primero, de origen metafísico. *La filosofía de la praxis es el historicismo absoluto, la mundanización y terrenalidad absoluta del pensamiento, un humanismo absoluto de la historia. En esta línea debe ser excavado el filón de la nueva concepción del mundo.*

Nota II. A propósito de la importancia que puede tener la nomenclatura para las cosas nuevas. En el «Marzocco» del 2 de octubre de 1927, en el capítulo XI del *Bonaparte en Roma*, de Diego Angeli, dedicado a la princesa Carlota Napoleón (hija del rey José y mujer de Napoleón Luis, hermano de Napoleón III, muerto en la insurrección de Romagna, de 1831), se reproduce una carta de Pietro Giordani a la princesa Carlota, en la cual Giordani escribe algunos de sus pensamiento personales sobre Napoleón I. En 1805, en Bolonia, Napoleón había ido a visitar el «Instituto» (Academia de Bolonia) y conversó largamente con sus hombres de ciencia (entre ellos con Volta). Entre otras cosas dijo: «... yo creo que cuando en la ciencia se halla algo verdaderamente nuevo es necesario apropiarle un vocabulario totalmente nuevo, a fin de que la idea se torne precisa y distinta. Si dais un nuevo significado a un viejo vocablo, por cuanto consideráis que la antigua idea unida a este vocablo nada tiene de común con la nueva idea que le habéis atribuido, la mente humana sólo puede concebir que existe semejanza entre la antigua y la nueva idea, y ello embrolla la ciencia y produce inútiles disputas». Según Angeli, la carta de Giordani, sin fecha, se puede considerar como fechada

en la primavera de 1831 (de donde debe pensarse que Giordani recordase el contenido general de la conversación con Napoleón, pero no la forma exacta). Debería verse si Giordani no expone en sus libros sobre la lengua conceptos suyos sobre este tema.

LA «MATERIA»

¿Qué entiende por «materia» el *Ensayo popular*? En un ensayo popular, con mayor razón que en un libro para doctos, y especialmente en éste que pretende ser el primer trabajo del género, es preciso definir con exactitud, no sólo los conceptos fundamentales, sino toda la terminología, para evitar las causas de error ocasionadas por las acepciones populares y vulgares de las palabras científicas. Es evidente que para la filosofía de la praxis la «materia» no debe ser entendida con el significado que resulta de las ciencias naturales (física, química, mecánica, etc., y estos significados han de ser registrados y estudiados en su desarrollo histórico), ni en los resultados que derivan de las diversas metafísicas materialistas. Se consideran las diversas propiedades (químicas, mecánicas, etc.) de la materia, que en su conjunto constituyen la materia misma (a menos que se recaiga en una concepción como la del nóumeno kantiano), pero sólo en cuanto devienen «elemento económico» productivo. La materia, por tanto, no debe ser considerada en sí, sino como social e históricamente organizada por la producción, y la ciencia natural, por lo tanto, como siendo esencialmente una categoría histórica, una relación humana. ¿El conjunto de las propiedades de cada tipo de material ha sido siempre el mismo? La historia de las ciencias técnicas demuestra que no. ¿Durante cuánto tiempo no se prestó atención a la fuerza mecánica del vapor? ¿Y puede decirse que tal fuerza mecánica existía antes de ser utilizada por las máquinas humanas? Entonces, ¿en qué sentido y hasta qué punto es verdad que la naturaleza no da lugar a descubrimientos e invenciones de fuerzas preexistentes, de cualidades preexistentes de la materia, sino sólo a «creaciones» estrechamente vinculadas a los intereses de la sociedad, al desarrollo y a las ulteriores necesidades de desarrollo de las fuerzas productivas? Y el concepto idealista de que la naturaleza no es sino la categoría económica, ¿no podría, depurado de las su-

perestructuras especulativas, ser reducido a términos de la filosofía de la praxis y demostrado como históricamente ligado a ésta y como desarrollo de la misma? En realidad, la filosofía de la praxis no estudia una máquina para conocer y establecer la estructura atómica del material, las propiedades físico-químico-mecánicas de sus componentes naturales (objeto de estudio de las ciencias exactas y de la tecnología), sino en cuanto es un momento de las fuerzas materiales de producción, en cuanto es objeto de determinadas fuerzas sociales, en cuanto expresa una relación social, y ésta corresponde a un determinado período histórico. El conjunto de las fuerzas materiales de producción es el elemento menos variable del desarrollo histórico; siempre puede ser verificado y medido con exactitud matemática y puede dar lugar, por tanto, a observaciones y criterios de carácter experimental y, por ende, a la reconstrucción de un robusto esqueleto del devenir histórico. La variabilidad del conjunto de las fuerzas materiales de producción es también mensurable, y se puede establecer con cierta precisión cuando su desarrollo se convierte de cuantitativo en cualitativo. El conjunto de las fuerzas materiales de producción es simultáneamente una cristalización de toda la historia pasada y la base de la historia presente y futura, un documento y al mismo tiempo una fuerza activa actual de propulsión. Pero el concepto de actividad de estas fuerzas no puede ser confundido ni tampoco comparado con la actividad en el sentido físico o metafísico. La electricidad es históricamente activa, pero no como mera fuerza natural (como descarga eléctrica que provoca incendios, por ejemplo), sino como elemento de producción dominado por el hombre e incorporado al conjunto de las fuerzas materiales de producción, objeto de propiedad privada. Como fuerza natural abstracta, la electricidad existía aun antes de su reducción a fuerza productiva, pero no obraba en la historia, era un tema de hipótesis para la historia natural (y antes era la «nada» histórica, porque nadie se ocupaba de ella y, por el contrario, todos la ignoraban).

Estas observaciones sirven para hacer comprender cómo el elemento causal asumido por las ciencias naturales para explicar la historia humana es un puro arbitrio, cuando no un retorno a viejas interpretaciones ideológicas. Por ejemplo, el

Ensayo afirma que la nueva teoría atómica destruye el individualismo (las robinsonadas). Pero ¿qué significa esto? ¿Qué significa esta aproximación de la política a las teorías científicas, sino que la historia es movida por estas teorías científicas, esto es, por las ideologías, de donde, por querer ser ultramaterialistas se cae en una forma barroca de idealismo abstracto? Tampoco se puede responder que no fue la teoría atómica la que destruyó al individualismo, sino la realidad material que la teoría describe y comprueba, sin caer en las más complicadas contradicciones, puesto que a esta realidad natural se la supone precedente a la teoría y, por tanto, actuante cuando el individualismo se hallaba en auge. ¿Cómo no obraba entonces la realidad «atómica» siempre, si es y era ley natural? ¿O para obrar debía esperar a que los hombres construyesen una teoría? ¿Los hombres obedecen entonces solamente a las leyes que conocen, como si fuesen leyes emanadas de los parlamentos? ¿Y quién podría hacerles observar las leyes que ignoran, de acuerdo con el principio de la legislación moderna según la cual la ignorancia de la ley no puede ser invocada por el reo? (Tampoco puede decirse que las leyes de una determinada ciencia natural son idénticas a las leyes de la historia, o que siendo el conjunto de las ideas científicas una unidad homogénea pueda reducirse una ciencia a la otra. Porque en este caso, ¿merced a qué privilegio este elemento determinado de la física y no otro cualquiera puede ser reductible a la unidad de la concepción del mundo?) En realidad, éste es sólo uno de los tantos elementos del *Ensayo popular* que demuestran la superficial comprensión de la filosofía de la praxis, y que no se ha sabido dar a esta concepción del mundo su autonomía científica y la posición que le corresponde ante las ciencias naturales, y lo que es peor, ante el vago concepto de ciencia en general, propio de la concepción vulgar del pueblo (para el cual incluso los juegos malabares son ciencia). ¿La teoría atómica moderna es una teoría «definitiva» establecida de una vez para siempre? ¿Quién, qué hombre de ciencia, osaría afirmarlo? ¿Y no ocurre, en cambio, que también ella es simplemente una hipótesis científica que podrá ser superada, esto es, absorbida por una teoría más vasta y comprensiva? ¿Por qué entonces la referencia a esta teoría habría de ser definitiva y puesto fin al individualismo y a las robinsona-

das? (Aparte existe el hecho de que las robinsonadas pueden algunas veces ser esquemas prácticos construidos para indicar una tendencia o para una demostración mediante el absurdo; también el autor de la economía crítica ha recurrido a las robinsonadas.) Pero hay otros problemas: si la teoría atómica fuese lo que el *Ensayo* pretende, dado que la historia de la humanidad es una serie de revoluciones y las formas de la sociedad han sido muchas, en tanto que la teoría atómica sería el reflejo de una realidad natural simpre similar, ¿cómo es que la sociedad no ha obedecido siempre a esta ley? ¿O se pretenderá que el paso del régimen corporativo medieval al individualismo económico ha sido anticientífico, un error de la historia y de la naturaleza? Según la teoría de la praxis, resulta evidente que no es la teoría atómica la que explica la historia humana, sino a la inversa, que la teoría atómica, como todas las hipótesis y las opiniones científicas, es una superestructura [13].

CANTIDAD Y CALIDAD

En el *Ensayo popular* se dice (pero ocasionalmente, porque la afirmación no está justificada, valorada, no expresa un concepto fecundo, sino que es casual, sin nexos antecedentes ni consecuentes) que cada sociedad es algo más que la mera suma de sus componentes individuales. Ello es verdad en un sentido abstracto. Pero ¿qué significa concretamente? La explicación que se ha dado, empíricamente es, a menudo, una cosa barroca. Se ha dicho que cien vacas separadas son algo muy distinto que cien vacas juntas, que entonces forman un rebaño, haciéndose de ello una simple cuestión de palabras. Se ha dicho que en la numeración, al llegar a diez tenemos una decena, como si no existiese el par, el terceto, el cuarteto, etc., esto es, un simple modo distinto de numerar. La explicación teórico-práctica más concreta se tiene en el volumen primero de *El capital*, donde se demuestra que en el sistema de fábrica existe una cuota de producción que no puede ser atribuida a ningún trabaja-

[13] La teoría atómica serviría para explicar al hombre biológico como agregado de cuerpos diversos y para explicar la sociedad de los hombres. ¡Qué teoría comprensiva!

dor individualmente, sino al conjunto de los obreros, al hombre colectivo. Algo similar ocurre con la sociedad entera, que está basada en la división del trabajo y de las funciones, y que, por tanto, vale más que la suma de sus componentes. Cómo ha «concretado» la filosofía de la praxis la ley hegeliana de la cantidad, que deviene calidad, es otro de los nudos teóricos que el *Ensayo popular* no desata, sino que lo considera ya conocido, cuando no se contenta con juegos de palabras como el relativo al agua, que con el cambio de temperatura cambia de estado (sólido, líquido, gaseoso), lo que es un hecho puramente mecánico determinado por un agente exterior (el fuego, el sol, la evaporación del ácido carbónico sólido, etc.).

En el hombre, ¿quién será dicho agente externo? En la fábrica existe la división del trabajo, etc., condiciones creadas por el hombre mismo. En la sociedad, el conjunto de las fuerzas productivas. Pero el autor del *Ensayo* no ha pensado que si cada agregado social es algo más (y también distinto) que la suma de sus componentes, esto significa que la ley o el principio que explica el desenvolvimiento de la sociedad no puede ser una ley física, puesto que en la ley física no se sale nunca de la cantidad, a no ser metafóricamente. Sin embargo, en la filosofía de la praxis la cualidad está siempre unida a la cantidad, y quizá en tal conexión se halle su parte más original y fecunda. En realidad, el idealismo hipostatiza esto convirtiéndolo en algo más, haciendo de la cualidad un ente en sí, el «espíritu», de la misma manera que la religión ha creado la divinidad.

Pero si es hipóstasis, la de la religión y del idealismo, esto es, abstracción arbitraria, no proceso de distinción analítica prácticamente necesario por razones pedagógicas, también es hipóstasis la del materialismo vulgar, que «diviniza» una materia hipostática.

Confróntese este modo de concebir la sociedad con la concepción del Estado propia de los idealistas actuales. Para los actualistas, el Estado termina por ser justamente ese algo superior a los individuos (si bien después de las conclusiones que Spirito extrajo a propósito de lo apropiado de la identificación idealista del individuo y del Estado, Gentile, en *Educazione Fascista,* de agosto de 1932, ha precisado prudentemente). La concepción de los actualistas vulgares había

caído tan bajamente en el puro psitacismo que la única crítica posible era la caricatura humorística. Se puede pensar en un recluta que expone a los oficiales reclutadores la teoría del Estado superior a los individuos y exige que dejen en libertad a su personalidad física y material y que tomen, en cambio, lo poquito de ese algo que contribuye a construir, ese algo nacional que es el Estado. O recuérdese el relato en el cual el sabio Saladino dirime la desavenencia entre el vendedor de asados que quiere hacerse pagar por el uso de las emanaciones aromáticas de sus manjares y el mendigo que no quiere pagar. Saladino hace pagar con el tintineo de las monedas y dice al vendedor que embolse el sonido, de la misma manera que el mendigo ha comido los efluvios aromáticos.

LA TELEOLOGIA

En el problema de la teleología aparece aún más evidentemente el defecto del *Ensayo*, al presentar las doctrinas filosóficas pasadas en un mismo plano de trivialidad, de suerte que el lector cree que toda la cultura pasada ha sido fantasmagórica de bacantes delirantes. El método es reprensible desde muchos puntos de vista; un lector serio, que entienda sus nociones y profundice sus estudios cree que se están burlando de él y extiende su sospecha al conjunto del sistema. Es fácil creer que se ha superado una posición rebajándola, pero se trata de una pura ilusión verbal. Presentar tan burlescamente los problemas puede tener un significado en Voltarie, pero no es Voltaire quien quiera serlo, quien no es un gran artista.

Así, el *Ensayo* presenta el problema de la teleología en sus manifestaciones más infantiles, mientras olvida la solución dada por Kant. Se podría demostrar quizá que en el *Ensayo* hay mucha teleología inconsciente, que reproduce sin saberlo el punto de vista de Kant; por ejemplo, el capítulo sobre «Equilibrio entre la naturaleza y la sociedad» [14].

[14] De las *Xenie*, de Goethe: «El teleólogo: A un buen Creador del mundo adoramos, el cual, cuando creó el corcho, inventó juntamente el tapón» (Trad. de B. Croce, en su vol. sobre *Goethe*, p. 262). Croce agrega esta nota: «Contra el finalismo extrínseco, generalmente aceptado en el siglo XVIII, y que Kant había criticado recientemente y sus-

SOBRE EL ARTE

En el capítulo sobre el arte se afirma que, aun en las más recientes obras sobre estética, se concibe la unidad de forma y de contenido. Este puede ser considerado como uno de los ejemplos más notorios de incapacidad crítica en el establecimiento de la historia de los conceptos y en la identificación del significado real de los conceptos según las diversas teorías. Realmente, la identificación de forma y de contenido es afirmada en la estética idealista (Croce), pero con presupuestos idealistas y terminología idealista. «Contenido» y «forma» no tienen, por tanto, el significado que el *Ensayo* supone. El hecho de que forma y contenido se identifiquen significa que en el arte el contenido no es «argumento abstracto», o sea, la intriga novelesca y la masa particular de sentimientos genéricos, sino el arte mismo, una categoría filosófica, un momento «distinto» del espíritu, etc. Tampoco «forma» significa «técnica», como supone el *Ensayo*.

Todos los motivos y esbozos de estética y de crítica artística contenidos en el *Ensayo* deben juntarse y analizarse. Pero, entre tanto, puede servir de ejemplo el párrafo dedicado al *Prometeo*, de Goethe. El juicio dado es superficial y extremadamente genérico. El autor, a lo que parece, no conoce la historia exacta de esta oda de Goethe, ni la historia del mito de Prometeo en la literatura mundial antes de Goethe y, especialmente, en el período precedente y contemporáneo a la actividad literaria de Goethe. Pero ¿puede emitir-

tituido con un concepto más profundo de la finalidad.» En otra parte y de otra manera, Goethe repite el mismo motivo y dice que lo ha derivado de Kant: «Kant es el más eminente de los filósofos modernos, cuyas doctrinas han influido en mayor grado sobre mi cultura. La distinción entre el sujeto y el objeto y el principio científico de que cada cosa existe y se desarrolla por su razón propia e intrínseca (que el corcho no nace para servir de tapón a nuestras botellas) los he tenido en común con Kant y, como consecuencia, me apliqué mucho en el estudio de su filosofía.» En la concepción de «misión histórica», ¿no podría descubrirse una raíz teleológica? Y realmente en muchos casos adquiere un significado equívoco y místico. Pero en otros tiene un significado que, después del concepto kantiano de la teleología, puede ser sostenido y justificado por la filosofía de la praxis.

se un juicio, como el emitido en el *Ensayo*, sin conocer estos elementos? Por otra parte, ¿cómo hacer para distinguir lo que es más estrechamente personal en Goethe de lo que es representativo de una época y de un grupo social? Este tipo de juicios, de tanto en tanto esta justificado, en cuanto no se trata de vacuas generalidades en las que puedan meterse las cosas más dispares, sino que son precisos, demostrados, perentorios; de lo contrario, estarían destinados solamente a difamar una teoría y a suscitar un modo superficial de tratar los problemas (debe recordarse siempre la frase de Engels contenida en la carta a un estudiante, publicada en el *Sozial Akademiker*).

Nicolai I. Bujarin
Teoría del materialismo histórico
Ensayo popular de sociología marxista

A la memoria del camarada
N. N. IAKOVLEV
(Muerto, como vivió, por la clase
obrera, fusilado por el Almirante Kolchak.)

INTRODUCCION

IMPORTANCIA PRACTICA DE LAS CIENCIAS SOCIALES

1. Las ciencia sociales y las exigencias de la lucha de la clase obrera. 2. La burguesía y las ciencias sociales. 3. El carácter clasista de las ciencias sociales. 4. ¿Por qué la ciencia proletaria es superior a la ciencia burguesa? 5. Las ciencias sociales y la sociología. 6. El materialismo histórico considerado como una sociología marxista.

1. LAS CIENCIAS SOCIALES Y LAS EXIGENCIAS DE LUCHA DE LA CLASE OBRERA

Los profesores burgueses, al referirse a cualquier rama del conocimiento, lo hacen con un temor misterioso, como si fuera algo producido en los cielos y no en la tierra. Sin embargo, es un hecho probado que toda ciencia surge de las exigencias de la sociedad o de sus clases. Nadie se preocupa por contar el número de moscas posadas en el alféizar de una ventana, o el de gorriones que picotean en las calles; pero algo muy distinto ocurre si se trata de ganado vacuno. Las primeras sumas no son de utilidad para nadie, no así la última. Pero si es útil poseer datos y conocimientos de la naturaleza, de la cual obtenemos sustancias, instrumentos, materias primas, etc., también lo es en sumo grado poseer una adecuada información sobre la sociedad. La clase obrera experimenta, en cada momento de su lucha, la necesidad de dicha información. A fin de estar en condiciones de dirigir convenientemente la lucha contra otras clases, es imprescindible que la clase obrera pueda prever cómo se conducirán dichas clases. Y para conocer esto deberá saber cuáles son las razones que determinan la acción de las clases en condiciones diferentes. La clase obrera, antes de la conquista del poder, está oprimida por el capital y obligada a tener en cuenta, en su lucha liberadora, las formas de acción de las otras clases. Por eso tiene necesidad de saber de qué depende su conducta y por qué motivaciones está determinada. Estos interrogantes sólo pueden ser respondidos por las ciencias sociales. Cuando la clase trabajadora conquiste el póder, tendrá que combatir contra los gobiernos capitalistas de otros países, así como contra los remanentes de la contrarrevolución en su propio país. Entonces tendrá que solucionar la difícil tarea de organizar la producción y la distribución. ¿Cuál ha de ser la naturaleza del plan económico? ¿Có-

mo sera utilizada la inteligencia? ¿De qué modo serán asimilados por el comunismo la pequeña burguesía y el campesinado? ¿Cómo convertir en administradores experimentados a obreros de fábrica? ¿Cómo llegar a la gran masa obrera, aún inconsciente de su interés clasista, y movilizarla? etc., etc. Todas estas preguntas exigen un conocimiento de la sociedad para ser contestadas adecuadamente, de sus clases, de sus peculiaridades, de su comportamiento en determinadas condiciones. También requieren un conocimiento de la economía política y de las corrientes ideológicas predominantes en los diversos grupos sociales. En una palabra, exige la utilización práctica de las ciencias sociales. La tarea práctica de reconstrucción de la sociedad sólo puede ser resuelta con justeza mediante la aplicación de una política científica de la clase obrera; es decir, una política basada en una teoría científica. Esta teoría científica, en el caso del proletariado, es la teoría fundada por Karl Marx.

2. LA BURGUESIA Y LAS CIENCIAS SOCIALES

La burguesía también ha creado sus propias ciencias sociales, basadas en sus necesidades prácticas.

Al ser clase dominante, se le plantea una serie de problemas: ¿cómo mantener el orden capitalista? ¿De qué modo asegurar el llamado "desarrollo normal" de la sociedad capitalista, lo cual significa percepción regular de las ganancias? ¿Cómo organizar con este fin sus instituciones económicas? ¿De qué manera maniobrar en política exterior? ¿Cómo mantener oprimida a la clase obrera? ¿Cómo solucionar los diferendos en sus propias filas? ¿Cómo entrenar sus cuadros de funcionarios: sacerdotes, policías, profesores? ¿Cómo extender la instrucción a fin de que la clase obrera no retorne a la barbarie y destruya la maquinaria, sino que continúe obediente al mandato de sus opresores? , etcétera.

Para estos fines la burguesía tiene necesidad de las ciencias sociales, pues éstas la ayudan a adaptarse a la complejidad de la vida social y a solucionar los problemas prácticos de la vida. Es interesante, por ejemplo, anotar que los primeros economistas burgueses fueron hombres de actuación relevante en el comercio y en el gobierno. El más notable teórico de la burguesía, David Ricardo, era un banquero de capacidad reconocida.

3. EL CARACTER CLASISTA DE LAS CIENCIAS SOCIALES

Los científicos burgueses repiten incansablemente que son los representantes de la llamada "ciencia pura", que todos los sufrimientos

terrenales, todos los intereses en conflicto, todos los altibajos de la existencia, la búsqueda de la ganancia y todas las demás vulgaridades de la vida nada tienen de común con su ciencia. Su posición frente a este problema puede sintetizarse en lo siguiente: el científico es un dios, sentado en la cumbre de una alta montaña observando serenamente, libre de pasiones, la vida de la sociedad en sus variadas manifestaciones. Ellos piensan (y hasta lo proclaman) que la innoble "práctica" no ejerce ninguna influencia sobre la "teoría pura". Lo cual es falso, ya que es axiomático que todo conocimiento surge de la práctica. Así se comprende con toda claridad que las ciencias sociales tengan un carácter clasista. Cada clase tiene su propia práctica, sus tareas específicas, sus intereses, y, por lo tanto, su particular visión de las cosas. La burguesía está fundamentalmente interesada en conservar, perpetuar, solidificar y extender el dominio del capital. La clase obrera está interesada, en primer término, en derrocar el sistema capitalista y asegurar el poder del proletariado, a fin de reconstruir la sociedad. No es difícil reconocer que la práctica burguesa exige una cosa y la proletaria otra, que la burguesía tiene una visión de las cosas y el proletariado otra, que la ciencia social de la burguesía será la antítesis de la del proletariado.

4. ¿POR QUE LA CIENCIA PROLETARIA ES SUPERIOR A LA CIENCIA BURGUESA?

Esa es la pregunta que se nos plantea ahora. Si las ciencias sociales tienen un carácter clasista, ¿en qué medida puede decirse que la ciencia proletaria es superior a la ciencia burguesa? Porque si la clase obrera tiene sus intereses, sus aspiraciones, su práctica, la burguesía también está en iguales condiciones. Ambas clases tienen que ser consideradas como partes interesadas. Y no es suficiente decir que una clase es buena, elevada, que se preocupa por el bienestar de la humanidad, mientras que la otra es egoísta, ávida de riquezas, etc. Cada una de estas clases posee distintos lentes: rojos una, blancos la otra. ¿Por qué los lentes rojos son mejores que los blancos? ¿Por qué es más saludable mirar la realidad a través de los rojos? ¿Por qué se ve mejor con ellos?

Debemos de tener un gran cuidado al plantear esta cuestión. Hemos dicho que la burguesía está interesada en conservar el orden capitalista. Ahora bien; es un hecho probado que nada es permanente, que nada es eterno bajo el sol. Existió un sistema esclavista, luego un sistema feudal, por último surgió y aún subsiste el sistema capitalista. Del mismo modo se sucedieron otras formas sociales. Es evidente –e incontrovertible– que debemos extraer la siguiente conclusión: quien entienda la vida social y sus fundamentos debe también comprender

que todo cambia, que una forma social sucede a otra. Representémonos, por ejemplo, al señor feudal que vivió en el período anterior a la liquidación de la esclavitud. A ese señor le sería imposible imaginar la existencia de un orden social en el cual se prohibiera vender campesinos o cambiarlos por lebreles. ¿Podía ese propietario de siervos comprender realmente la evolución de la sociedad? Desde luego que no. ¿Por qué no? Por el hecho de que su caso no depende de la calidad o color de los lentes, sino de ceguera intelectual. No viendo más allá de sus narices no podía comprender aun aquello que pasaba justamente debajo de sus barbas.

La burguesía también padece de ceguera. Interesada en la preservación del capitalismo, cree en su permanencia e indestructibilidad. Es, por lo tanto, incapaz de percibir aquellos fenómenos y signos en la evolución capitalista que evidencian su naturaleza transitoria, la inevitabilidad de su ruina y la seguridad de que será sustituida por otra forma de organización. Tenemos un ejemplo claro en la guerra mundial y la revolución. ¿Previó algún científico burgués las consecuencias de la carnicería mundial? ¡Ninguno! ¿Pensó alguno de ellos que se incubaba la revolución? ¡Ninguno! Todos estaban ocupados en apoyar a sus respectivos gobiernos burgueses y predicar la victoria para los capitalistas de su propio país. Y, sin embargo, fenómenos tales como el empobrecimiento producido por la guerra y una revolución sin precedentes del proletariado, están decidiendo los destinos de la humanidad, están cambiando la faz del mundo. Pero de todo esto la ciencia burguesa no tuvo el más simple atisbo. Los comunistas, por el contrario, previeron todo esto. La diferencia reside en que el proletariado no está interesado en la preservación del viejo orden, lo que le permite ver más lejos.

No es difícil comprender, después de lo expuesto anteriormente, por qué la ciencia proletaria es superior a la ciencia burguesa. Y lo es porque ve con más hondura y amplitud los fenómenos sociales, porque permite observar hechos que están más allá del campo visual burgués. Es por todo ello que los marxistas tenemos perfecto derecho a considerar como verdadera la ciencia proletaria y a exigir su general reconocimiento.

5. LAS CIENCIAS SOCIALES Y LA SOCIOLOGIA

La sociedad humana es algo muy complicado, y los fenómenos sociales son, a su vez, muy complejos y variados. Tenemos, por ejemplo, los fenómenos económicos, la estructura económica, la organización del estado, la moral, la religión, el arte, la ciencia, la filosofía, las relaciones familiares, etc. Todos ellos se entrelazan, formando el cuadro de la vida social. Desde luego, es evidente que,

para comprender la vida social en su complejidad, es necesario estudiarla desde muy distintos aspectos, necesitándose más de una ciencia para captar sus múltiples manifestaciones. Una se ocupará de la vida económica de la sociedad (ciencia económica), o tambien de las leyes universales y especiales que rigen la economía capitalista (economía política), otra estudiará el derecho y el estado y detallará sus problemas, una tercera la moral, etcétera.

Y cada una de estas ramas del conocimiento, a su vez, puede ser dividida en dos clases: un grupo de estas ciencias investigará el pasado, un tiempo determinado y un lugar y se denominarán ciencias históricas. Por ejemplo, en el dominio del derecho es posible investigar y describir con precisión cómo se ha desarrollado el estado y la ley y cómo han evolucionado sus formas. Esto será la *historia* del derecho. Pero también es posible investigar y resolver problemas de orden general: qué es la ley, bajo qué condiciones surgen y desaparecen, en qué se basan sus formas, etc. Esto constituirá la *teoría* legal. Dichas ramas del conocimiento son teóricas.

Entre las ciencias sociales hay dos que estudian no sólo un dominio de la vida social, sino la vida social completa en toda su plenitud; en otras palabras, ellas no se interesan únicamente por una serie de fenómenos (económicos, legales o religiosos, etc.) sino que estudian la vida social en su conjunto, todas las manifestaciones de los fenómenos sociales. Una de estas ciencias es la historia; la otra, la sociología. Si tenemos en cuenta lo dicho anteriormente, no será difícil comprender la diferencia entre ambas. La historia investiga y describe el curso de la vida social en un lugar y tiempo determinados (por ejemplo, el desarrollo de la economía, el derecho, las normas morales, la ciencia, etc., en Rusia, desde el año 1700 al 1800; o en China, del año 2000 a.C., al 1000 d.C.; o en Alemania, después de la guerra francoprusiana, en 1871; o en cualquier otra época y país o grupo de países). La sociología aspira a contestar preguntas de orden general: ¿Qué es la sociedad? ¿En qué descansa su crecimiento o decadencia? ¿Cuál es la relación existente entre los diversos grupos de fenómenos sociales (económicos, legales, científicos, etc.)? ¿Cómo debe ser explicada su evolución? ¿Cuáles son las formas históricas de la sociedad? ¿Cómo explicar que una forma social decline y sea sustituida por otra? etc., etc. La sociología es la más general, la más abstracta de las ciencias sociales. A menudo se hace referencia a ella adoptando otras denominaciones, como "filosofía de la historia", "teoría del proceso histórico", etcétera.

De lo explicado se deduce la relación que existe entre la historia y la sociología. La sociología, al explicar las leyes generales que rigen la evolución humana, sirve de método a la historia. Si, por ejemplo, la sociología establece la ley general según la cual las formas de gobierno dependen de las formas económicas, el historiador debe buscar y

encontrar en cada época las relaciones específicas y mostrar su expresión concreta. La historia facilita material para llegar a conclusiones en sociología y elaborar generalizaciones, porque estas conclusiones no son producto del azar, sino que son extraídas de las enseñanzas objetivas de la historia. La sociología, a su vez, formula un punto de vista definido, los medios de investigación, o, como decimos ahora, un "método" histórico.

6. EL MATERIALISMO HISTORICO CONSIDERADO COMO UNA SOCIOLOGIA MARXISTA

La clase obrera tiene su propia sociología proletaria: el "materialismo histórico". En sus líneas fundamentales esta teoría fue elaborada por Marx y Engels. Es llamada también "concepción materialista de la historia", o, simplemente, "materialismo económico". Esta brillante y profunda teoría es el instrumento más preciso del pensamiento y del conocimiento humanos. Con su ayuda, el proletariado encuentra la clave de los más intrincados problemas sociales y clasistas. Con su ayuda, los comunistas predijeron con justeza la guerra y la revolución, la dictadura del proletariado y la conducta de los diversos partidos, grupos y clases en la gran transformación que está experimentando la humanidad. Este libro está dedicado a exponer y desarrollar esta teoría.

Algunas personas estiman que la teoría del materialismo histórico no debe, bajo ningún concepto, ser considerada como sociología marxista, y que no debe ser expuesta de manera sistemática; ellos creen que es sólo un "método" vivo de indagación histórica, que sus verdades deben ser aplicadas en el caso de hechos concretos. Además, existe el argumento de que la concepción de la sociología en sí es algo vaga, que "sociología" significa algunas veces la ciencia de la cultura primitiva y el origen de las formas primarias de la comunidad humana (por ejemplo, la familia), y en otras una suma de observaciones sobre los más variados fenómenos "en general" y también, a veces, una comparación entre la sociedad y un organismo (la escuela orgánica o biológica en sociología), etcétera.

Dichos argumentos son falsos. En primer lugar, la confusión que prevalece en el campo burgués no debe inducirnos a crear una mayor confusión en nuestras filas. La teoría del materialismo histórico tiene su lugar definido no en la economía política ni tampoco en la historia sino en la teoría en general de la sociedad y de las leyes de su evolución, es decir en la sociología. Además, el hecho de que la teoría del materialismo histórico sea un método de interpretación de la historia no disminuye en lo más mínimo su significación como teoría sociológica. Muy a menudo una ciencia muy abstracta puede facilitar un punto

de vista (es decir, un método) a ciencias menos abstractas. Este es el caso que consideramos, tal como se deduce del texto precedente.*

* Siguiendo el plan del autor de la edición rusa, el material de este libro está impreso en dos diferentes tipos de letra. El contenido general de la exposición aparece en letra de tipo mayor y puede ser leído sin hacer referencia a la materia expuesta "entre comillas". Lo impreso en este tipo comprende un estudio mas detallado y sustancial de las mismas cuestioness, dedicado al lector mas avanzado o estudioso.

MATERIALISMO HISTORICO

I. LA CAUSA Y EL FIN DE LAS CIENCIAS SOCIALES (CAUSALIDAD Y FINALISMO)

1. La regularidad en los fenómenos en general y en los fenómenos sociales en particular. 2. Naturaleza de la causalidad. Carácter de las leyes en la ciencia. Formulación del problema. 3. Doctrina del finalismo (teleología) en general y crítica de esta doctrina. Finalismo inmanente. 4. El finalismo en las ciencias sociales. 5. Causalidad y finalismo. Las explicaciones científicas son explicaciones causales.

1. LA REGULARIDAD EN LOS FENOMENOS EN GENERAL Y EN LOS FENOMENOS SOCIALES EN PARTICULAR

Si consideramos los fenómenos naturales y sociales podremos observar que estos fenómenos de ninguna manera constituyen una masa confusa, en la cual nada puede ser distinguido, comprendido o previsto. Por el contrario, siempre podemos comprobar, si observamos atentamente, una cierta regularidad en estos fenómenos. La noche y el día se suceden con una periodicidad inmutable, las estaciones se alternan regularmente y van acompañadas de gran número de fenómenos concomitantes, que se repiten año tras año: los árboles se cubren de hojas y luego las pierden, diversas clases de pájaros migratorios llegan y se van; los hombres siembran y cosechan el fruto, etc. Cuando cae una lluvia de verano, los hongos crecen en profusión (recordemos el dicho "crecer como hongos después de la lluvia"). Un grano de cebada que cae en la tierra germina, y la planta, bajo ciertas circunstancias, producirá una espiga con granos. Por el contrario, nunca hemos observado que esa espiga nazca, por ejemplo, de huevos de rana o de una piedra. Todo lo que existe en la naturaleza, por lo tanto, desde el movimiento majestuoso de los planetas al pequeño grano y al hongo, está sujeto a una cierta uniformidad, o, como se dice, generalmente, a una cierta ley natural. Lo mismo ocurre en la vida social, es decir, en la vida de la sociedad humana. Por muy compleja y diversa que esta sociedad pueda ser, siempre observamos y descubrimos en ella determinadas leyes. Así, dondequiera que el capitalismo se desarrolle (en América o en el Japón, en Africa o en Australia), también se desarrolla y crece la clase trabajadora, surge el movimiento socialista y la teoría marxista se difunde. Paralelamente al crecimiento de la producción se produce un crecimiento de la "cultura espiritual" puesto en

evidencia por la disminución del número de analfabetos. En la sociedad capitalista, se producen crisis cada ciertos intervalos definidos de tiempo, a los cuales siguen períodos de prosperidad industrial, en una sucesión tan precisa como la de los días y las noches. La introducción de cualquier invención que revoluciona la tecnología también altera rápidamente toda la vida social. Permítasenos otro ejemplo: calculemos el número de personas nacidas cada año en un país determinado y podremos observar que en el próximo año el porcentaje del crecimiento de población será aproximadamente el mismo. Calculemos la cantidad de cerveza consumida cada año en Baviera y encontraremos que esta cantidad es más o menos constante, aumentando con el crecimiento en la población. Si no existiera regularidad ni ley, es evidente que no se podría prever ni hacer nada. Hoy el día podría seguir a la noche y después podría haber luz del día durante un año entero. Este invierno nevó, mientras que el próximo invierno quizá florezcan los naranjos. En Inglaterra, la clase obrera se ha desarrollado simultáneamente con el capitalismo y en el Japón tal vez aumente el número de los terratenientes. Hoy cocemos el pan en el horno pero mañana, quizá los panes crezcan en los pinos como si fuesen piñas.

Es evidente, sin embargo, que nadie piensa así, y que todo el mundo sabe que el pan no crecerá en los árboles.

Se ha observado que en la naturaleza y en la sociedad existe una regularidad "definida",, una ley natural "fija". La determinación de esa ley natural es la primera tarea de la ciencia.

Esta regularidad en la naturaleza y en la vida social no depende en modo alguno del conocimiento humano. En otros términos, las leyes son objetivas, independientes del conocimiento de los hombres. El primer paso de la ciencia consiste en revelar esta regularidad y aislarla del caos circundante de fenómenos. Marx consideraba que el signo distintivo del conocimiento científico radicaba en ser "una rica totalidad con múltiples determinaciones y relaciones" en oposición "a una representación caótica"[1]. La ciencia se caracteriza, pues, porque "sistematiza", "coordina", "organiza", "crea un sistema", etc., y esto es reconocido por todos. Así Mach, en *Erkenntnis und Irrtum*, define el proceso del pensamiento científico como una adaptación de pensamientos a hechos y de pensamientos a pensamientos. Pearson, un profesor inglés, escribe: "No son los hechos en sí mismos los que constituyen la ciencia, sino el método según el cual ellos son interpretados". El método original de la ciencia consiste en la "clasificación" de hechos, lo cual no significa coleccionar hechos, sino numerarlos sistemáticamente[2]. A pesar de eso, la gran mayoría de los filósofos burgueses contemporáneos no creen que la función de la ciencia sea el descubrimiento de esa regularidad, de esas leyes que existen objetivamente, sino la invención de esas leyes con la ayuda del razonamiento humano. Pero está claro que la sucesión de los días y las noches, las estaciones, la secuencia uniforme de los fenómenos naturales y sociales, ocurren independientemente de lo que los intelectuales burgueses quieran o no pensar.

La regularidad de los fenómenos, es decir, las leyes a las cuales ellos están sometidos, son de orden objetivo.

2. NATURALEZA DE LA CAUSALIDAD. EL CARACTER DE LAS LEYES EN LA CIENCIA. FORMULACION DEL PROBLEMA

Esta regularidad de que hemos hablado anteriormente se manifiesta en los fenómenos naturales y sociales. Entonces debemos preguntarnos en qué consiste esa uniformidad. Cuando examinamos el mecanismo de un reloj y notamos la precisión con que funciona, cuando observamos con qué exactitud funcionan los minúsculos engranajes, comenzamos a comprender su mecanismo. Los relojes son hechos con un "plan definido", con un propósito determinado, cada pieza está puesta en su lugar precisamente para la obtención de ese propósito. En una forma similar, en el universo los planetas evolucionan de manera regular y armónica en sus órbitas. La naturaleza preserva sabiamente las formas de vida más desarrolladas. Con sólo estudiar la estructura del ojo de cualquier animal, nos damos cuenta del modo hábil con que ese ojo ha sido hecho teniendo en cuenta su función. Y en la naturaleza todo existe conforme a su finalidad: el topo, que vive bajo la superficie de la tierra, tiene pequeños ojos ciegos pero, en compensación, posee un excelente oído, mientras que el pez de las profundidades del mar, cuyo cuerpo está sometido a la presión, está construido de manera que pueda resistir esta presión por una idéntica ejercida desde su interior (si es sacado del agua el pez reventará), etc. ¿Y cómo se dan las cosas en la sociedad humana? ¿No se propone una gran meta? el comunismo? ¿Todo el desarrollo histórico de la sociedad no la conduce a esa gran meta: Por tanto, si todo en la naturaleza y en la sociedad tiene un propósito, que no siempre comprendemos, pero que consiste en un eterno proceso de perfección, ¿no debemos acaso considerar todas las cosas desde el punto de vista de esta meta? En ese caso, la ley natural a que nos hemos referido aparecerá como una expresión de la ley natural "finalista" (o de ley natural teleológica; del griego "telos": "meta", "propósito", "fin"). Esta es una de las posibilidades, una de las maneras de plantear el problema del carácter de las leyes. La otra formualción del problema surge del hecho de que cada fenómeno tiene su "causa". La humanidad se mueve hacia el comunismo debido a que el proletariado ha crecido dentro de la sociedad capitalista y no encuentra sitio en el marco de esta sociedad. El topo tiene poca vista y un excelente oído porque, en el curso de miles de años, las circunstancias naturales han ejercido su influencia sobre este animal, y los cambios exigidos por estas circunstancias fueron trasmitidos por vía hereditaria. Los animales que mejor se adaptaron al ambiente sobrevivieron con mayor

facilidad y siguieron reproduciéndose y multiplicándose. El día sigue a la noche y viceversa, porque la tierra gira sobre su eje y presenta al sol una vez una cara, luego otra. En todos estos casos no nos preguntamos por el "propósito" ("¿con qué fin"), sino por la "causa" ("¿por qué"). Esa es la manera de plantear el problema de acuerdo al principio de "causalidad" (del latín "causa"). La ley natural de los fenómenos está aquí representada por la ley de "causa y efecto". Tal es la naturaleza del conflicto entre causalidad y teleología. Es bueno que busquemos una solución.

3. DOCTRINA DE LA FINALIDAD (TELEOLOGIA) EN GENERAL Y CRITICA DE ESTA DOCTRINA. FINALIDAD INMANENTE

Si nosotros consideramos la teleología como un principio universal, si analizamos la concepción según la cual todo está sometido a objetivos determinados, no nos será difícil comprender toda la falsedad de ese finalismo. Antes que nada, ¿qué es una meta? La concepción de una meta presupone la existencia de alguien que fija esa "meta" como tal, es decir, de modo consciente. No hay un propósito que exista independientemente de aquel que lo concibe. Una piedra no se fija una meta para sí misma, como tampoco lo hace el sol, o cualquiera de los planetas, o el sistema solar en su totalidad, o la Vía Láctea.

Una meta es una idea que sólo puede ser asociada a criaturas vivientes y conscientes, que tengan deseos, hagan de esos deseos una meta y tiendan a satisfacerlos (en otras palabras, que se acerquen a esa "meta" determinada). Sólo un salvaje puede preguntarse el propósito perseguido por una piedra al permanencer al borde del camino. El salvaje supone un alma a la naturaleza y a la piedra. De ahí que la "teleología" domine en su mente y piense que la piedra actúa de la misma manera que un ser humano consciente. Los defensores de la teleología se asemejan a este salvaje como dos gotas de agua, porque para ellos el mundo entero tiene un propósito fijado por un ser desconocido. De lo dicho se deduce que las concepciones del objetivo, de la finalidad, etc., son absolutamente inaplicables al mundo en su totalidad y que la ley natural de los fenómenos no es una ley natural teleológica.

No es difícil descubrir las raíces del conflicto entre los partidarios de la teleología y los de la causalidad. Como la sociedad humana siempre ha estado dividida en grupos, alguno de los cuales (la minoría) gobierna, ordena y controla mientras que los otros son gobernados, ejecutan y obedecen, los hombres comenzaron a medir el mundo con ese patrón. Así como en la tierra hay reyes, jueces, gobernantes, etc., que hacen las leyes, emiten juicios e imponen castigos, etc., así también el universo tiene un rey, un juez celestial con sus tropas y sus

con sus tropas y sus generales (archiestrategas). De ahí que el universo se haya considerado como un producto de la voluntad creadora, la cual –cuando le place– se ocupa de fijar metas de acuerdo con su "plan divino". La regularidad de los fenómenos –desde este punto de vista– ha sido considerada como una expresión de esta voluntad divina. Aristóteles llegó a decir: "La naturaleza es la meta". En griego, "nomos" ("ley") significa a la vez "ley natural" y "ley moral" (es decir, un mandamiento, una regla de conducta), y también orden, plan, armonía.

A medida que la omnipotencia de los emperadores se extendía, la jurisprudencia de la antigua Roma se transforma en una especie de teología laica, su desarrollo ulterior simultáneamente con la teología dogmática. La ley significó en adelante una norma ("regla de conducta") (N. B.), que emanaba del poder supremo –del emperador celestial en teología o del dios terrestre en jurisprudencia– y que prescribía una conducta determinada para todas sus criaturas[3]. El sistema de las leyes de la naturaleza fue considerado como un sistema de legislación divina. El famoso sabio Kepler decía que el universo físico tenía sus "pandectas" (se llamaban así a los códigos legales del emperador Justiniano). Tales concepciones también aparecen en períodos posteriores. Los fisiócratas, economistas franceses del siglo XVIII, por ejemplo, trazaron magistralmente las leyes generales de la sociedad capitalista, y en cambio, confundieron las leyes de los fenómenos naturales y sociales con las del estado y los decretos de los poderes divinos. Así François Quesnay escribe: "Las leyes sociales fundamentales son las del orden natural, las cuales son más 'ventajosas' para la raza humana... Estas leyes fueron 'establecidas' a perpetuidad por el autor de la naturaleza. La obediencia a éstas... 'divinas', 'inmutables', [NB] leyes del cuerpo político debe ser mantenida por mediación de autoridad tutelar (*autorité tutélaire*)[4] establecida por la sociedad". Es obvio que las leyes de la autoridad tutelar (es decir, del agente de policía burgués) se apoyan hábilmente sobre el "creador divino", al que a su vez sostienen.

Numerosos ejemplos pueden ser citados para demostrar todos lo mismo; es decir, que el punto de vista religioso está basado en la religión. En su origen, este punto de vista es una cruda y bárbara transferencia de las relaciones terrestres de esclavitud y sumisión por una parte, y de dominación por la otra a todo el universo. Contradice fundamentalmente una explicación científica y está basado solamente en la fe. Cualquiera sea la apetitosa salsa con que se la condimente, es evidente que se trata de un punto de vista clerical.

¿Pero cómo podemos explicar entonces los fenómenos en los cuales "la conformidad con el plan establecido" salta a la vista? (La existencia de un "plan" en la construcción de ciertos órganos, el progreso social, el perfeccionamiento de las especies animales y del hombre, etc.) Si aceptamos groseramente el punto de vista teleológico y hacemos responsable de esos fenómenos a dios todopoderoso y a su "plan", nos damos cuenta en el acto de la estupidez de estas "explicaciones". Por eso la doctrina teleológica es sostenida en forma más atenuada por algunas personas, bajo la forma de la doctrina llamada "teleología inmanente" (es decir, del finalismo inherente a los fenómenos de la naturaleza y la sociedad).

Antes de estudiar este problema, es útil decir algunas palabras sobre las "explicaciones" religiosas. Un economista burgués muy inteligente, Böhm-Bawerk, da el siguiente ejemplo: "Supongamos –dice– que para explicar el universo he sentado la teoría que el universo estaría compuesto por un número infinito de diablillos cuyos retorcimientos y contorsiones producen los fenómenos de la naturaleza. Estos diablillos –añade– son invisibles e inaudibles, no pueden ser percibidos por el sentido del olfato, ni atrapados por la cola. Desafío a cualquiera a que refute esta 'teoría'. Ella no puede ser refutada porque yo la he fortificado estableciendo la invisibilidad e intangibilidad de esos diablillos; cualquiera puede reconocer que esto es un absurdo por la simple razón de que no hay 'pruebas' de la exactitud de tal concepción."

De naturaleza similar son las seudoexplicaciones de orden religioso. Están basadas en la intangibilidad de poderes misteriosos o en la insuficiencia esencial de nuestra razón. Es así cómo un Padre de la Iglesia sustentó el siguiente principio: "Lo creo porque es absurdo" (*credo quia absurdum*). De acuerdo con la doctrina cristiana, dios es uno, pero también una trinidad, lo cual contradice la tabla de multiplicar. Pero se declara que "nuestra débil razón no puede comprender este misterio". Es obvio que los más ridículos absurdos pueden ser encubiertos con tales consideraciones.

¿En qué consiste la teoría del finalismo inmanente? Esta teoría rechaza la idea de un poder absoluto y misterioso, en el cabal sentido de la palabra. Sólo habla de metas que se revelan con la marcha de los acontecimientos, de finales ligados al propio proceso evolutivo. Aclaremos esta concepción por medio de un ejemplo. Consideremos cierta especie de animal. A través del tiempo, esa especie, por diversas razones, se transforma adaptándose cada vez más a la naturaleza. Sus órganos se perfeccionan constantemente. O, si se quiere, tomemos como ejemplo a la sociedad humana. Cualquiera sea la forma en que imaginemos el futuro de esta sociedad (ya sea socialista o adopte cualquier otra forma social), es evidente que el tipo humano está evolucionando, que el hombre se está volviendo más "cultivado", más "perfeccionado", y que nosotros, denominados solemnemente reyes de la creación, "avanzamos por el camino de la civilización y el progreso". Precisamente, a medida que la estructura del animal se adapta más a su fin, así también la sociedad se perfecciona cada vez más, y, por lo tanto, se adapta en mayor medida a su objetivo. Aquí la meta (perfección) es revelada en el curso de la evolución. No está determinada previamente por una divinidad, sino que surge como la rosa del botón, a medida que el botón evoluciona para llegar a ser, por virtud de ciertas causas, una rosa.

¿Puede aceptarse esta teoría? No, en modo alguno. Ella es sólo un truco teleológico sutil y disfrazado.

Antes que nada, nosotros debemos oponernos a la concepción de una meta fijada por alguien que no existe. Esto sería equivalente a hablar de pensamiento sin aceptar la existencia de seres pensantes, o hablar del viento en una región vacía, o de humedad en una región en

la cual no hay agua. De hecho, cuando las personas hablan de propósitos "inherentes" a algún fenómeno, a menudo aceptan de un modo tácito y simultáneo la existencia de una fuerza interna, en extremo delicada e inescrutable, a la cual es asignada la fijación del propósito. Esta fuerza misteriosa tiene, considerándola de modo superficial, muy poca similitud con el dios toscamente representado como un viejo de cabellos canos, con barba y bigotes. Pero, en el fondo, dios, está de nuevo, aunque invisible, presente, encubierto por completo por los más ingeniosos ardides del pensamiento. Nosotros estamos discutiendo aquí otra vez la misma teoría teleológica que discutimos anteriormente. La teleología (doctrina del finalismo) conduce directamente a la teología (doctrina de Dios).

Pero retornemos ahora a la teleología inmanente en su forma pura. Con este fin, lo mejor es discutir la idea de progreso (como perfección general), en la que, los que abogan por la teleología inmanente, buscan su apoyo principal.

Cualquiera puede reconocer que es mucho más difícil destruir el punto de vista teleológico en este caso, porque el "elemento divino" permanece oculto. De todas maneras, no es difícil, al considerar el proceso de evolución en su totalidad y al indagar los hechos, demostrar este erróneo punto de vista, considerando al efecto, no solamente aquellas formas y tipos (animales, plantas, pueblos, minerales, etc.) *que han sobrevivido, sino también* los que desaparecieron y los que están desapareciendo. ¿Es verdad que este famoso progreso ha sido alcanzado por todas las formas? No es verdad. Existió el mamut y ya no existe, el bisonte también desapareció, y, en general, podemos afirmar que una gran cantidad de tipos vivientes de todas clases se eclipsaron para siempre. Con los grupos étnicos y las formas sociales ocurre lo mismo. ¿Dónde están ahora los incas y los aztecas, que en otro tiempo poblaron América? ¿Dónde el sistèma social asirio-babilónico, la civilización cretense, la antigua Grecia? ¿Dónde la antigua Roma, dominadora del mundo? Todas estas sociedades han perecido, su existencia pertenece al pasado. Y sin embargo, de esta innumerable cantidad de sociedades y de especies, algunas sobrevivieron y "se perfeccionaron". El "progreso", en este caso, simplemente significa, por ejemplo, que contra diez mil combinaciones desfavorables para el desarrollo, triunfan una o dos combinaciones favorables al mismo.

Si sólo se consideran las condiciones y los resultados favorables, es evidente que todo nos impresionará como respondiendo a un plan elevado y maravilloso ("¡qué maravillosamente está hecho el mundo! "). Pero los partidarios del finalismo inmanente no ven el reverso de la medalla, no consideran los incontables casos de desaparición de sociedades y especies. Sin embargo, si advertimos que existen buenas y malas condiciones de desenvolvimiento, que los buenos resultados

corresponden a las condiciones favorables y los malos a las desfavorables (lo que ocurre muy frecuentemente), el cuadro en su totalidad pierde desde este momento su halo divino y la falacia teleológica cae por su propio peso.

Un teleólogo ruso, que al principio fue marxista para ser luego un cura ortodoxo y predicador de pogroms, bajo las órdenes del general Wrangel (Sergio Bulganov), escribe en el volumen de ensayos titulado *Problemas del idealismo*[5]. "Al lado del concepto de la evolución, como un 'desarrollo colosal y sin rumbo', aparece el concepto de progreso, de la evolución teleológica, en el cual la causalidad y el gradual desenvolvimiento hacia la meta final coinciden hasta el punto de una completa identidad, al igual que en los sistemas metafísicos."

Esto nos demuestra con claridad cuáles son las raíces psicológicas de las concepciones teleológicas (una *Weltanschauung*, que señale finalidades). El alma de la burguesía descontenta, sintiéndose insegura, ansía consuelos. El curso de la evolución, tal como opera en realidad, le desagrada porque no está regida por una razón salvadora y encauzada hacia una meta de liberación. Es mejor y más agradable dormir una buena siesta –después de una opípara comida– cuando se sabe que hay quien vela por nosotros.

Es útil señalar que los elementos teleológicos que figuran en las formulaciones de Marx y Engels deben ser consideradas como meras formas metafóricas y estéticas de expresión. Cuando Marx habla de "valor" como una materialización de músculos, nervios, etc., sólo enemigos encarnizados y maliciosos de los trabajadores, como P. Struve, podrían tomar esta figura del lenguaje literalmente al interpretar la expresión músculo en su real sentido fisiológico.

4. EL FINALISMO EN LAS CIENCIAS SOCIALES

Cuando hablamos de la concepción teleológica aplicada a la naturaleza inanimada o a los animales, exceptuando al hombre, la incorrección de esta teoría resulta evidente. ¿Cómo puede haber una ley de la naturaleza que persiga un fin cuando tal fin no existe? Pero el asunto es muy diferente cuando nos ocupamos de la sociedad y de los seres humanos. La piedra no se fija una meta a sí misma; en cuanto a una jirafa, caben las dudas; pero el hombre difiere de las otras partes de la naturaleza precisamente por el hecho de que él sí persigue un propósito definido. Marx formula esta diferencia del siguiente modo: "Una araña ejecuta operaciones que semejan a las manipulaciones del tejedor, y la construcción de los panales de las abejas podría avergonzar, por su perfección, a más de un maestro de obras. Pero, hay algo en que el peor maestro de obras aventaja, desde luego, a la mejor abeja, y es el hecho de que, antes de ejecutar la construcción, la proyecta en su cerebro. Al final del proceso de trabajo, brota un resultado que antes de comenzar el proceso existía ya en la mente del obrero; *es decir un resultado que tenía ya existencia ideal.* El obrero no se li-

mita a hacer cambiar de forma la materia que le brinda la naturaleza, sino que, al mismo tiempo, *realiza en ella su fin*, fin que él *sabe* que rige como una ley las modalidades de su actuación y al que tiene necesariamente que supeditar su voluntad. Y esta supeditación no constituye un acto aislado. Mientras permanezca trabajando, además de esforzar los órganos que trabajan, el obrero ha de aportar esa voluntad *consciente del fin* a que llamamos *atención*, atención que deberá ser tanto más reconcentrada cuanto menos atractivo sea el trabajo, por su carácter o por su ejecución, para quien lo realiza, es decir, cuanto menos disfrute de él el obrero como de un juego de sus fuerzas físicas y espirituales[6]." Marx traza aquí una línea divisoria precisa entre el hombre y el resto de la naturaleza, y está en lo cierto al hacerlo, porque nadie puede negar la tesis de que el hombre se fija a sí mismo objetivos. Permítasenos ver cuáles son las conclusiones que extraen de este hecho los partidarios del método "teleológico" en las ciencias sociales.

Con este propósito consideremos los puntos de vista de nuestro más preeminente opositor, el profesor alemán Rudolf Stammler, quien, hace algún tiempo, publicó un extenso libro contradiciendo al marxismo, con el título: *La economía y el derecho desde el punto de vista del materialismo histórico.*

"¿Cuál –pregunta Stammler– es el objeto de las ciencias sociales? " Y responde: "Las ciencias sociales se ocupan de los fenómenos sociales. Estos se distinguen por ciertas peculiaridades que no están presentes en fenómenos de cualquier otra clase. Por esta razón, las ciencias particulares (sociales) son necesarias." Ahora, ¿cuál es la característica especial, el rasgo distintivo de los fenómenos sociales? Stammler contesta de la siguiente manera: "El rasgo distintivo del fenómeno social consiste en el hecho de que está regulado desde un punto de vista externo por normas de derecho (leyes, decretos, ordenanzas, reglamentos, etc.). Allí donde no hay tal regulación o práctica de la ley, no hay sociedad. Pero si existe una sociedad, esto significa que la vida de esa sociedad está encuadrada dentro de ciertos marcos y se adapta a este marco como el metal derretido se adapta al molde."

He aquí como Stammler formula concretamente su pensamiento. "Este hecho (determinante – N. B.) está determinado a su vez por la regla de conducta y de vida común establecida por los hombres. La reglamentación 'externa' de las relaciones entre los hombres hace posible la concepción de la vida 'social', considerada como meta específica. Esta reglamentación aparece como el 'hecho último' hacia el cual todo pensamiento 'social' debe formalmente dirigirse para buscar su antecedente y sus peculiaridades como tal (p. 83)"

Pero si la regularidad constituye uno de los rasgos esenciales de los fenómenos sociales es evidente, dice Stammler, que esta regularidad

es de "orden teleológico". De hecho, ¿quién "regula" y qué significa esta "regulación"? Los hombres regulan creando normas definidas (reglas de conducta), en relación a ciertos fines planteados conscientemente por ellos mismos. De ahí se deduce, de acuerdo con Stammler, que hay una diferencia enorme entre la naturaleza y la sociedad, entre la evolución social y la evolución en la naturaleza (la vida social, según Stammler, es algo "opuesto a la naturaleza")[7], y, por consecuencia, también entre las ciencias naturales (*Naturwissenschaften*) y las ciencias sociales. Las ciencias sociales son "ciencias con propósitos" (*Zweckwissenschaften*); las ciencias naturales consideran a todos los fenómenos desde el punto de vista de la "causa y el efecto".

¿Este punto de vista es correcto? ¿Es verdad que hay dos clases de ciencias, algunas de las cuales están tan lejos de las otras como los cielos de la tierra? No, esto no es verdad. Expongamos por qué razón no es así.

Admitamos por un momento que la característica fundamental de la sociedad consiste en el hecho de que los hombres regulan conscientemente sus relaciones entre sí por medio de la ley.

Admitido esto, nos debemos plantear la siguiente pregunta: ¿"por qué" las personas regulan estas relaciones en determinado lugar y tiempo de una manera, mientras que la ordenan diferentemente en otro lugar y en otro tiempo? Por ejemplo, la república alemana burguesa en 1919 y en 1920 regula las relaciones sociales fusilando a los trabajadores. La república proletaria soviética, por el contrario, regula estas relaciones fusilando a los capitalistas contrarrevolucionarios; la legislación de los estados burgueses persigue el fin de fortalecer, extender y perpetuar el dominio del capital; las resoluciones del estado proletario persiguen, por su parte, el fin de derrocar el dominio capitalista y asegurar el poder a la clase trabajadora.

Si ahora queremos comprender y explicar científicamente estos fenómenos, ¿bastará con afirmar que ambos propósitos son diferentes? Todo el mundo comprenderá evidentemente que esa respuesta no es satisfactoria, pues uno puede preguntarse: ¿por qué se fijan los hombres un fin en el primer caso y otro en el segundo? Esto nos enfrenta con la respuesta adecuada: porque en un caso el proletariado está en el poder, y en el otro, la burguesía: la burguesía desea una cosa porque las condiciones de su vida la obligan a tener una serie de aspiraciones. En una palabra, tan pronto como nosotros queremos realmente comprender los fenómenos sociales, estamos inmediatamente obligados a plantearnos la cuestión: "por qué", es decir, a preguntarnos cuáles son las "causas" de estos fenómenos, a pesar del hecho de que estos fenómenos hayan probado la existencia de propósitos humanos. En otros términos, aun si los hombres pudieran regularlo todo de manera consciente y si todo pudiera ser regulado en la

sociedad de acuerdo con mis deseos, no sería precisamente la teleología la que explicaría estos fenómenos, sino el estudio de sus causas es decir la indagación de la causalidad. Es por ello que en este problema no existe diferencia alguna entre las ciencias sociales y las ciencias naturales.

Si consideramos el problema con atención, salta a la vista que no puede ser de otra manera. En efecto, ¿no es el hombre mismo, no es la sociedad humana parte de la naturaleza? ¿No es la raza humana parte del reino animal? El que niegue esto ignora hasta los rudimentos de las ciencias contemporáneas. Pero si el hombre y la sociedad humana son partes de la naturaleza, considerada en su totalidad, sería realmente muy extraño que se encontrara en contradicción con el resto de la naturaleza.

No es difícil advertir que los partidarios de la teleología muestran aquí nuevamente su idea del origen divino de la naturaleza humana, es decir el mismo pensamiento ingenuo ya discutido con anterioridad.

Vemos así hasta qué punto es inaplicable la doctrina del finalismo, aun admitiendo que una reglamentación exterior (el derecho) constituye el rasgo esencial de la sociedad. Aun así, la teleología "se va a pique". Además, en última instancia, la "regulación externa" no constituye el rasgo fundamental de la sociedad. Casi todas las sociedades que han existido hasta el presente (y en particular la sociedad capitalista) se han distinguido precisamente por la ausencia de toda regulación, por su anarquía. En la suma de los fenómenos sociales, la reglamentación, que instituye el orden tal como lo han querido los legisladores, no desempeñó nunca un papel decisivo. ¿Cómo ocurrirán las cosas en la sociedad del futuro, en la sociedad comunista? En ella no habrá regulación "externa" (legal) de ningún tipo. En efecto, los hombres del régimen nuevo, conscientes, entrenados en el espíritu de solidaridad en el trabajo, no necesitarán de ningún freno externo. Esto lo discutiremos con más detalle en el próximo capítulo. En otras palabras, aun desde este punto de vista, la teoría de Stammler no es válida, y el único método adecuado para estudiar científicamente los fenómenos sociales sigue siendo el basado en la causalidad.

La teoría de Stammler demuestra con claridad la ideología de un funcionario del estado capitalista, ideología que trata de perpetuar condiciones esencialmente temporales. Estado y ley son, en realidad, productos de la sociedad clasista, cuyas partes están en constante y a veces aguda lucha. Es evidente que las reglas legales y la organización estatal de la clase dominante son una condición necesaria para la existencia de "esta" sociedad. Pero es precisamente en una sociedad sin clases donde el cuadro cambia por completo. De ahí que nosotros no podamos considerar una realidad de índole histórica, mutable (estado, derecho) como un atributo permanente de "toda" sociedad.

Además, Stammler pasa por alto otro hecho. Con frecuencia ocurre que las leyes y reglas del poder estatal, con las cuales la clase dominante busca la

obtención de ciertos resultados, conduce en realidad, por razones de una evolución ciega y de la anarquía social, a resultados totalmente diferentes a los originalmente propuestos. La guerra mundial es un excelente ejemplo: con la ayuda de medidas estatales (movilización de la marina, del ejército, acciones militares bajo la dirección de la autoridad del estado, etc.), la burguesía de los diversos países imaginó que podría obtener determinados fines. Pero lo que resultó fue la revolución del proletariado contra la burguesía. Evidentemente, el punto de vista teleológico y piadoso de Stammler no se produce aquí. ¿Y cuál es la razón de este error? Es que Stammler sobrestima la "reglamentación" y subestima la marcha elemental de la evolución de manera que, al fin de cuentas, toda su concepción reposa sobre la nada.

5. CAUSALIDAD Y FINALISMO. LAS EXPLICACIONES CIENTIFICAS SON EXPLICACIONES CAUSALES.

De lo anterior se deduce que estamos obligados a plantear el problema de la causa toda vez que intentamos explicar un fenómeno dado y, en particular, el de la vida social. Todos los intentos de seudo-explicaciones teleológicas son, en el fondo, producto de creencias religiosas y no demuestran nada. A la pregunta fundamental de si la ley inherente a los fenómenos de la naturaleza y de la sociedad, la regularidad que observamos en este campo es teleológica o causal, podemos responder lo siguiente: para ambas, la naturaleza y la sociedad, existe objetivamente (es decir, sin tener en cuenta el que nosotros lo queramos o no, el que seamos conscientes de ello o no), una ley causal de los fenómenos.

¿Qué constituye dicha ley de causa y efecto? Dicha ley es una relación universal, necesaria, inevitable e invariable entre los fenómenos. Por ejemplo, el volumen de los cuerpos aumenta con la temperatura; los líquidos, calentados hasta un punto, se transformarán en vapores; cantidades inmensas de papel moneda, emitidas en forma que excedan las necesidades normales, perderán todo su valor; si el capitalismo existe, habrá necesariamente guerras cada ciertos períodos de tiempo; si en un país existe la producción en pequeña escala junto a la producción en gran escala, ésta será finalmente la victoriosa; si el proletariado se enrola en una lucha contra el capital, éste se defenderá con toda su fuerza; cuando la productividad del trabajo aumenta, los precios bajan; al absorberse determinada cantidad de veneno por el organismo humano, éste muere; etc., etc. En una palabra, puede decirse que la ley de causa y efecto es expresada por la siguiente fórmula: si determinado fenómeno se presenta, deben concurrir, además, necesariamente otros fenómenos determinados, correspondientes a aquél. La explicación de cualquier fenómeno consiste en encontrar su causa; en otras palabras, en hallar otro fenómeno del cual depende el primero y explicar de este modo "la relación causal entre los

fenómenos". Hasta que esta relación no haya sido determinada, el fenómeno permanece inexplicable. Una vez que esta relación ha sido descubierta y comprobada su circunstancia, estamos en presencia de una explicación científica (causal). Esta forma de explicación es la única científica tanto en relación a los fenómenos naturales como a los de la vida social.

Este método rechaza completamente la divinidad, la intervención de fuerzas naturales, todos los residuos inútiles del pasado, y abre al hombre el camino para obtener un verdadero control sobre las fuerzas de la naturaleza y sus propias fuerzas sociales.

Muchos se oponen a la concepción de causalidad y ley causal con el argumento de que, como hemos visto anteriormente, esta concepción es en sí misma el resultado de la errónea suposición de un legislador celestial. No hay duda de que éste es el origen de la idea. Pero la idea ha dejado atrás a su origen. El lenguaje humano presenta muchos casos de tal evolución. Cuando, por ejemplo, decimos: el sol salió o el sol se puso, desde luego no creemos en que el sol haya salido o se haya ido, como un hombre viene o se va sobre sus dos pies, pero ésta era probablemente la concepción original. En forma similar, en el caso de la palabra "ley", podemos decir que la "ley domina" o "rige", lo cual de ninguna manera significa que el primero de los dos fenómenos (causa y efecto) implique un pequeño dios invisible que lo gobierna. La relación causal es meramente el nexo constante que se observa en los fenómenos. Esta concepción de la causalidad coincide perfectamente con la ciencia.

BIBLIOGRAFIA

G. PLEJANOV: *Problemas fundamentales del marxismo; Crítica de nuestros críticos.* KORSAK: *La sociedad jurídica y la sociedad del trabajo,* en la antología: *Ensayos sobre la concepción realista del mundo* (en ruso). STAMMLER: *Wirtschaft und Recht.* A. BOGDANOV: *Contribución a la psicología social* (en ruso). MAX ADLER: *Causalität und Teleologie im Streite um die Wissenschaft.* Del mismo: *Marxistische Probleme,* cap. VII, "Zur Erkenntnis der Sozialwissenschaften", F. ENGELS: *Anti-Düring.* Del mismo: *Ludwig Feuerbach.* V. I. LENIN: *Materialismo y empiriocriticismo.* Véase también *Problemas del Idealismo* (en ruso), colección de escritos antimarxistas.

II. DETERMINISMO E INDETERMINISMO (NECESIDAD Y LIBRE ALBEDRIO)

1. El problema de si es o no libre la voluntad del individuo. 2. La resultante de las voluntades individuales en la sociedad no organizada. 3. La voluntad organizada colectivamente (la resultante de las voluntades individuales en la sociedad organizada comunista). 4. El llamado "azar". 5. El "azar" en la Historia. 6. La necesidad histórica. 7. El problema de la posibilidad de las ciencias sociales y de las previsiones en este dominio.

1. EL PROBLEMA DE SI ES O NO LIBRE LA VOLUNTAD DEL INDIVIDUO

Hemos visto que en la vida social, como en la de la naturaleza, se cumplen ciertas leyes. No obstante, pueden surgir dudas al respecto. De hecho, los fenómenos sociales son creados por las personas. La sociedad está integrada por personas que piensan, reflexionan, persiguen ciertos fines, tienen propósitos, actúan. Uno hace una cosa, otro, por ejemplo, puede hacer la misma cosa, un tercero otra distinta, etc. El resultado de todas estas acciones constituye un fenómeno social. Sin personas no existiría la sociedad, no habría fenómenos sociales. Veamos lo que sucede. Si los fenómenos sociales siguen una ley uniforme, si ellos, a pesar de todo, son el resultado de las acciones de los hombres, es evidente que las acciones de los individuos también dependen de algo. De ahí se deduce que el hombre y su voluntad no son libres, sino que, por el contrario, están atados, sujetos también a ciertas leyes. Si éste no fuera el caso, si cada hombre y su voluntad no dependiesen más que de sí mismo, ¿de dónde deduciríamos nosotros esta regularidad de los fenómenos sociales? No hay que decir que no podría existir ni habría existido nunca. Esto es claro para cualquiera. Si todo el mundo fuera lisiado, la sociedad sería una sociedad de lisiados. No habría cómo formar una sociedad de otra clase.

Pero, por otra parte, ¿qué es esta cuestión de la dependencia de la voluntad humana? ¿No decide el hombre por sí mismo lo que él desea hacer? Yo decido beber agua y la bebo, yo decido ir a un mitin y voy. En una tarde libre, mis camaradas me propusieron ir al Proletkult, mientras que otros deseaban que fuese a la Comedia; yo decidí ir al Proletkult; yo, por mi propia voluntad, lo decidí. ¿No tiene el hombre, por tanto, la libertad de elegir? ¿No es libre en sus acciones, en sus inclinaciones, en sus aspiraciones? ¿Es una marioneta, una pieza de ajedrez, movida por fuerzas ajenas a sí mismo?

¿No sabe todo hombre por su propia experiencia que el puede libremente resolver, elegir, obrar?

Esta cuestión es conocida en filosofía con el nombre de teoría del libre albedrío o del determinismo. La doctrina que sostiene que la voluntad humana es libre, "independiente", es llamada "indeterminismo" (doctrina de la voluntad independiente, no condicionada). La doctrina que sostiene que la voluntad humana es dependiente, condicionada, esclava, es llamada "determinismo" (doctrina de la dependencia o de la voluntad condicionada). Por tanto, nosotros debemos decidir cuál de estos dos puntos de vista es el correcto.

Antes que nada, consideremos a dónde nos conduciría la doctrina del indeterminismo si nosotros la seguimos en sus conclusiones lógicas. Si la voluntad humana es libre y no depende de nada en absoluto, esto implicaría que no tiene causa. Pero siendo así, ¿cuál sería el resultado? El resultado sería la vieja teoría religiosa del Antiguo Testamento. En realidad llegaríamos a la siguiente conclusión: todo en el mundo se verifica de acuerdo con ciertas leyes. Todo, desde la multiplicación de las pulgas hasta los movimientos del sistema solar, tiene su causa. Sólo la voluntad humana no está sujeta a estas reglas. Ella constituye la única excepción. El hombre no es —desde este momento— una parte de la naturaleza. El es una especie de dios, reinando sobre el mundo. En consecuencia, la doctrina del *libre albedrío conduce directamente a la religión, la cual no explica* nada, porque la religión no se apoya en la ciencia, sino sólo en la creencia ciega de las prácticas del diablo, en lo misterioso, en lo sobrenatural, en absurdos de toda clase.

Desde luego, esto es irracional. Para explicarnos este hecho debemos detenernos un momento. A menudo, casi siempre, existe una confusión entre el "sentimiento" de independencia y la independencia "objetiva real". Tomemos un ejemplo. Supongamos que en un mitin vemos a un orador. El toma un vaso de agua de la mesa, y lo vacía de un trago; ¿qué siente cuando toma el vaso? El está completamente seguro de su libertad. Por sí mismo, ha decidido que debe beber el vaso de agua y no —permítasenos la frase— danzar. El siente su libertad. Sin embargo, ¿significa esto que está obrando sin una causa y que su voluntad es realmente independiente? De ninguna manera. Todo hombre consciente puede reconocer en el acto la naturaleza del caso. Dirá: la garganta del orador está seca. ¿Qué significa esto? Simplemente que el uso de la palabra ha verificado cambios en la garganta del orador, produciéndole el deseo de beber agua. Esta es la causa, una alteración de su organismo (causa fisiológica), que ha producido un determinado deseo. Por lo tanto, se deduce que no debemos confundir el sentimiento de libertad de la voluntad, el "sentimiento" de independencia, con la falta de causalidad, con una *independencia de los deseos y acciones humanas*. Estas son dos cosas

totalmente diferentes. Pero son confundidas muy frecuentemente por los defensores del indeterminismo, que desean, a cualquier precio, sostener la naturaleza "divina" del espíritu humano.

Uno de los pensadores más eminentes, Baruch Spinoza (1632-77), escribió, refiriéndose a muchos de estos filósofos: "Piensan que el hombre es en la naturaleza un estado dentro del estado, pues piensan que el hombre altera la naturaleza en lugar de adaptarse a ella y de que tiene un poder incondicional sobre sus acciones, determinándose a sí mismo sin intervención ajena."[1] Esta concepción errónea surge solamente porque los hombres no tienen conciencia todavía de las causas externas de sus propias acciones. "Así, un niño cree que desea leche por su propia voluntad; de la misma manera, cuando se encoleriza, cree que tiene libertad para querer vengarse, y si tiene miedo cree que decide por sí mismo huir."[2] Decía también, al hablar de los hombres, que perdían de vista la causa de sus acciones, lo cual les provocaba la ilusión de una absoluta libertad; a este propósito, menciona el ejemplo de la aguja magnética, la cual si fuera capaz de pensar, podría seguramente regocijarse (*laetaretur*) por el hecho de estar siempre apuntando hacia el Polo Norte[3].

El mismo pensamiento fue expresado por Dimitri Mereshkovski, antes de ser atacado por una apocalíptica locura antibolchevique:

Cada gota de lluvia,
si pensara igual que tú,
al descender de la nube,
cual bendición de los cielos,
pensaría con orgullo así:
"No hay nadie que me envíe,
ninguna fuerza me rige.
Porque yo así lo quiero,
suave bajo a los campos
para apagar su sed".

En el fondo, las personas desmienten por completo en la práctica la teoría del libre albedrío. Porque si la voluntad humana fuera por entero independiente de todo, sería imposible actuar, desde el momento en que no habría posibilidad de hacer cálculos o de pronosticar. Imaginemos, por ejemplo, que un especulador se dirige al mercado. El sabe que allí habrá ventas y regateos, que cada vendedor pedirá demasiado y que los compradores intentarán obtener los más bajos precios, etc. Pero él no espera que las personas anden por el mercado a gatas, ni que aúllen como los lobos, porque es contrario a su naturaleza. ¿Qué significa esto? Simplemente que su organismo no está hecho para esto. Y, sin embargo, ¿no andan acaso los payasos a gatas? Sí, pero es por la razón de que su voluntad está determinada por otras condiciones, hasta el punto que, cuando el mismo especulador va al circo, espera ver payasos que caminen en cuatro patas "contradiciendo a la naturaleza". ¿Por qué los compradores desean comprar barato? Por la simple razón de que ellos son compradores.

Su posición de compradores les "obliga" a buscar mercancías baratas; su deseo, su voluntad, sus actos, están determinados en esta dirección. Pero supongamos que este hombre sea un vendedor; entonces actuará en sentido contrario y trataría de vender lo más caro posible. De lo cual se deduce, en consecuencia, que la voluntad no es en absoluto independiente, sino que está determinada por un número de causas, y que los hombres no pueden actuar de otro modo.

Estudiemos el mismo tema bajo otra fase. Todo el mundo sabe que un borracho puede expresar deseos "estúpidos" y verificar también acciones "estúpidas". Su voluntad actúa de diferente manera que la del hombre sobrio; la razón de esto tiene que ser buscada en el envenenamiento alcohólico. Introdúzcase simplemente una determinada cantidad de alcohol en el organismo humano y la "voluntad divina" comienza a incurrir en travesuras que sorprenderían a los santos. La cosa está clara. Pero citemos todavía otro ejemplo: désele a un hombre alimentos salados con exceso y comenzará "libremente" a desear beber más de lo usual. Supongamos que nosotros alimentamos a un hombre "normalmente"; él beberá entonces una cantidad "normal" de agua, sentirá los mismos deseos que cualquier otro hombre. Como se ve en este caso, también la voluntad es tan dependiente como en los casos extraordinarios. El hombre comienza a amar cuando su organismo alcanza el desarrollo de la pubertad. El hombre agobiado por el hambre, es víctima de "una negra desesperación". En una palabra, la voluntad y el sentimiento del hombre dependen del estado de su organismo y las circunstancias en que se encuentre. Su voluntad, como todo el resto de la naturaleza, está condicionada por ciertas causas y el hombre no constituye una excepción en el mundo. Tanto si desea arrancarse las orejas o realizar actos heroicos, todas sus acciones tienen sus causas. Es cierto que estas causas son difíciles de determinar. Pero esto es otro problema. Sin duda, no hemos descubierto todas las causas en el reino de la naturaleza. Pero esto no significa que esas causas no puedan ser explicadas ni que los hombres renuncien a hacerlo.

Es preciso destacar que, como hemos visto anteriormente, no sólo los casos "normales" están sujetos a la ley de causa y efecto, sino que también lo están los fenómenos. Las enfermedades mentales nos ofrecen el ejemplo más sorprendente. ¿Es acaso posible que los deseos y acciones incoherentes, estúpidos, extraños y peculiares de las mentalidades trastornadas de los locos obedezcan a alguna ley de causa y efecto, a "algún orden"? Sí. Aun éstos tienen sus causas; el loco se comportará de modo distinto según las influencias que obren sobre él. En otras palabras, aun en el caso de los enajenados, la ley de causalidad se verifica totalmente.

Esta es la base de la clasificación de las enfermedades mentales, todas las

cuales tienen sus características tales como, en primer lugar, la herencia (sífilis, tuberculosis, etc.); en segundo lugar, lesiones (traumatismo); en tercer lugar, intoxicaciones (venenos); en cuarto lugar, varias influencias destructivas, choques morales y conmociones[4].

Por ejemplo, la demencia de dipsomanía es descrita como sigue: "Los pacientes creen que se planean contra ellos cosas malignas, que todos aquellos que los rodean están en el complot, no sólo los vecinos, sino también hasta los animales domésticos y los objetos inanimados...", etcétera (A. Bernstein). La dipsomanía es una resultante de la intoxicación alcohólica. Veamos también el ejemplo de la parálisis progresiva (debida a la sífilis), en la que tenemos diferentes síntomas: en el "primer estado", trastornos mentales, cinismo, acciones soeces, incredulidad; en el "segundo estado", alucinaciones (delirio de grandeza): el paciente se cree millonario, rey, mesías, etc.; en el "tercer estado" colapso general[5]. Según las partes del cerebro que resulten afectadas, la dirección de la voluntad se modificará. La práctica de la medicina sobre enfermedades nerviosas está basada en las relaciones entre la vida psíquica y ciertas causas determinadas.

Intencionadamente, hemos escogido ejemplos muy variados. Su estudio nos ha demostrado que, bajo todas las condiciones usuales o extraordinarias, normales o anormales, la voluntad, los sentimientos, las acciones del individuo, siempre tienen una causa concreta, están siempre condicionadas, "determinadas", definidas. La doctrina del libre albedrío (indeterminismo) es, en el fondo, una forma disimulada de una concepción semirreligiosa, la cual no explica nada, contradice todos los hechos de la vida y constituye un obstáculo al desarrollo científico. El determinismo constituye la única concepción justa.

2. LA RESULTANTE DE LAS VOLUNTADES INDIVIDUALES EN UNA SOCIEDAD NO ORGANIZADA

No caben dudas de que la sociedad está integrada por individuos y de que el fenómeno social está compuesto por numerosos agregados de voluntades, acciones, emociones y sentimientos individuales. Un fenómeno social es, en otras palabras, el resultado (o, como algunas veces se dice, "la resultante"), la suma de los fenómenos individuales. Los precios constituyen un excelente ejemplo. Compradores y vendedores van al mercado. Los unos tienen mercaderías, los otros, dinero. Unos y otros persiguen un fin determinado; cada uno de ellos hace una estimación cierta de las mercaderías y el dinero, pondera, calcula, regatea y resuelve. El resultado de esta conmoción es el precio en el mercado. Este precio no expresa la idea de ningún comprador o vendedor en particular. Es un fenómeno social que surge como resultado de la lucha entre las múltiples voluntades. El mismo fenómeno es operable en otras manifestaciones sociales. Tomemos, por

ejemplo, la época de las revoluciones. Los hombres actúan de un modo más o menos enérgico. Algunos hablan en una dirección; otros en otra. De esta lucha entre hombres surge al final, después de la "victoria de la revolución", una nueva estructura social, un nuevo orden de cosas. "Las relaciones sociales de un orden determinado –escribe Marx– son productos humanos tal como lo pueden ser el cañamazo, el hilo, etcétera."[6]

Pero aquí nos podemos encontrar en presencia de dos casos diferentes, cada uno de los cuales tiene características propias. Estos dos casos son: a) una sociedad no organizada o una sociedad basada sobre el cambio de mercancía o capitalista; b) una sociedad comunista organizada. En el primer caso tenemos el ejemplo tan típico mencionado anteriormente: el ejemplo de la fijación de precio. ¿Cuál será la "relación del precio" fijado en el mercado con los "deseos", con los planes e intenciones que estaban en la mente de cada individuo cuando vino al mercado? Es evidente que ese precio no coincidirá con esos deseos. Para muchas personas será totalmente desastroso, especialmente para los que no pudieron comprar nada a "tales precios" y que abandonaron el lugar con sus centavos en el bolsillo y los estómagos vacíos y también para los que fueron "barridos" por el hecho de que el precio era muy bajo para ellos. Todo el mundo sabe que un gran número de negociantes, artesanos y también pequeños propietarios agrícolas están arruinados debido a que los grandes industriales invaden el mercado con sus productos baratos y hunden al pequeño productor, incapaz de mantener la competencia. Ya se mencionó anteriormente otro ejemplo característico: el de la guerra imperialista de 1914. Durante ella, la mayoría de los capitalistas de los diversos países quisieron enriquecerse, pero lo que surgió fue una ruina general y de esta ruina nació la revolución contra los capitalistas, cosa que, desde luego, no habían deseado. ¿Qué significa esto? Que la sociedad no organizada, donde la producción no está organizada, donde las clases luchan entre sí, donde nada se organiza de acuerdo con un plan, sino por el impulso de fuerzas ciegas, el resultado obtenido (fenómenos sociales) no coincide con los deseos de la mayoría, o, como Marx y Engels frecuentemente dijeron, los fenómenos sociales son independientes de la conciencia, el sentimiento y la voluntad de los individuos. Esta "independencia de la voluntad de las personas" consiste no en que los acontecimientos de la vida social sean extraños a las personas indicadas, sino en el hecho de que en la sociedad no organizada, en evolución caótica y elemental, el producto social de esta voluntad (o voluntades) no coincide siempre con los fines que se proponen la mayoría de las personas, y, aun a veces, se produce en dirección contraria a estos objetivos (un hombre que desea hacer fortuna y se arruina).

Una gran parte de las objeciones contra el marxismo están basadas en una mala interpretación de la frase "independencia de la voluntad", usada por Marx y Engels. Unas pocas líneas de Engels son oportunas para el caso: "Nada acaece sin una intención consciente, sin un fin deseado... rara vez acaece lo que se desea y en la mayoría de los casos los muchos fines perseguidos se entrecruzan unos con otros y se contradicen... Las colisiones entre las innumerables voluntades y actos individuales crean en el campo de la historia un estado de cosas muy análogo al que impera en la naturaleza inconsciente. Los fines que se persiguen con los actos son obra de la voluntad, pero los resultados que en la realidad se derivan de ellos no lo son, y aun cuando parezcan ajustarse de momento al fin perseguido, a la postre encierran consecuencias muy distintas a las apetecidas[7]."

"Los hombres hacen su historia, cualesquiera que sean los rumbos de ésta, al perseguir cada cual sus fines propios con la conciencia y la voluntad de lo que hacen; y la resultante de estas numerosas voluntades, proyectadas en diversas direcciones, y de su múltiple influencia sobre el mundo exterior, es precisamente la historia... Pero... ya veíamos que las muchas voluntades individuales que actúan en la historia producen casi siempre resultados muy distintos de los perseguidos –a veces incluso contrarios–, y, por tanto, sus móviles tienen también una importancia puramente secundaria en cuanto al resultado total[8]."

De lo expuesto hasta aquí se deduce que en la sociedad no organizada, así como también en cualquiera otra sociedad, los acontecimientos se verifican, no con absoluta independencia de la voluntad de los individuos, sino a través de ella. En este caso, el individuo está sujeto a un proceso natural inconsciente, que es el producto de las voluntades individuales.

Volvamos nuestra atención a otra circunstancia. Una vez que un determinado resultado social de las voluntades individuales ha sido obtenido, este resultado social determina la conducta de los individuos. Debemos hacer hincapié en este punto, porque es muy importante.

Comencemos con el ejemplo citado ya dos veces: el de la fijación del precio. Presupongamos que un kilogramo de zanahorias vale tanto en el mercado. Es evidente que ambos, los nuevos compradores y los nuevos vendedores, tienen en cuenta este precio y se basan en él para sus cálculos aproximados. En otras palabras, el fenómeno social (precios) tiene una influencia determinante en los fenómenos individuales (ofertas y demandas). La misma cosa ocurre en todas las otras fases de la vida. El pintor novel basa su actividad en toda la evolución precedente de su arte y en los sentimientos y tendencias sociales de su contorno. ¿En qué basa sus actos el hombre de Estado? En las circunstancias bajo las cuales actúa; podrá querer fortalecer un orden social determinado o destruirle. Esto dependerá a su vez del lugar en que esté colocado, del medio ambiente en el cual vive o en la clase social o aspiraciones sociales en las que se apoya. En otras palabras, su voluntad está también determinada por condiciones sociales.

Hemos visto ya que en la sociedad no organizada el resultado final, muy a menudo, es muy diferente –a veces totalmente diferente– de los deseos originales de las personas. Puede decirse al respecto que, el "producto social" (fenómeno social) domina a las personas, y no solamente porque determina su conducta, sino también porque contraría directamente el sentido de sus aspiraciones.

Así, en lo que concierne a una sociedad no organizada, podemos señalar las siguientes leyes: 1°) los fenómenos sociales son la resultante del *entrecruzamiento de las voluntades individuales, sentimientos acciones*, etc.; 2°) los fenómenos sociales determinan en un momento dado, la voluntad de los individuos en particular; 3°) los fenómenos sociales no expresan la voluntad de los individuos, considerados aisladamente, sino que, con frecuencia, están en contradicción directa con esta voluntad, la dominan firmemente con el resultado de que el individuo a menudo siente la presión de las fuerzas sociales sobre sus acciones (por ejemplo: el comerciante arruinado, el capitalista partidario de la guerra, que luego fue desposeído por la revolución, etc.).

3. LA VOLUNTAD ORGANIZADA COLECTIVAMENTE. (LA RESULTANTE DE LAS VOLUNTADES INDIVIDUALES EN LA SOCIEDAD COMUNISTA ORGANIZADA)

Veamos cómo ocurren las cosas en una sociedad comunista organizada. En tal sociedad no hay anarquía en la producción, no hay clases, no hay, por lo tanto, lucha de clases; no hay oposición de intereses clasistas, no hay ni siquiera contradicciones entre intereses personales y sociales. Nos encontramos en presencia de una sociedad fraternal de productores, que trabajan para sí, conforme a un plan establecido. ¿Cuál es aquí la situación de la voluntad individual? Es evidente que esta sociedad está compuesta también por hombres, y el fenómeno social seguirá siendo la resultante de las voluntades individuales. Pero el "carácter" de este agregado, el modo por el cual esta resultante es obtenida, son totalmente diferentes de aquellos que estudiamos en las sociedades no organizadas. Para comprender mejor esta diferencia, demos otro ejemplo más: supongamos que tenemos una pequeña sociedad o círculo de individuos que se han organizado para cantar. Ellos persiguen un mismo fin, resuelven de acuerdo ciertas cuestiones, se enfrentan con las dificultades y adoptan, por último, decisiones comunes, según las cuales actúan. Sus resoluciones generales, así como su acción en común, son ya un "producto" colectivo. Pero este producto no es una fuerza elemental, externa, tosca, que contradice las aspiraciones individuales; por el contrario, la posibilidad de satisfacer cada deseo particular es aquí mayor. Cinco hombres resuelven levantar una piedra juntos. Solo, ninguno de ellos podría levantarla;

pero al unirse lo hacen sin dificultad. La resolución general no contradice el deseo de cada individuo, sino ayuda a realizarlo.

De la misma manera, pero en una escala mucho mayor y de un modo más complejo, ocurrirán las cosas en una sociedad comunista. (Por esta última entendemos no el período de la dictadura del proletariado, ni el de los primeros pasos hacia el comunismo, sino el de la sociedad comunista desarrollada por completo, en la cual no habrá vestigios de clases, ni Estado, ni normas legales externas.) En tal sociedad, todas las relaciones entre los hombres serán claras para cada uno, y la voluntad social será una voluntad organizada. Ella no será una resultante elemental, "independiente" de la voluntad de cada uno, sino una decisión social, adoptada con pleno conocimiento de causa. Por lo tanto, no obtendremos los mismos resultados que en una sociedad capitalista. Bajo el comunismo, el "producto social" no dominará a los hombres, sino que los hombres controlarán sus propios destinos porque son ellos los que resolverán y lo harán con toda conciencia. Será imposible observar fenómenos sociales cuyos efectos sean perjudiciales o ruinosos para la mayoría de la población.

Pero de lo dicho anteriormente no se puede deducir que en la sociedad comunista la voluntad social y la individual serán totalmente independientes o que habrá libre albedrío, convirtiéndose el hombre súbitamente en un ser sobrenatural, no sujeto por vínculo alguno a la ley de causa y efecto. Bajo el comunismo el hombre seguirá siendo una parte de la naturaleza, sujeto a la ley general de causa y efecto. ¿Continuará cada individuo dependiendo de las circunstancias que lo rodean? Desde luego que sí. No podrá actuar como un salvaje del Africa Central o como un banquero pertenciente a la firma comercial P. Morgan y Cía., o como un húsar en el período de la guerra imperialista, sino que obrará como un miembro de la sociedad comunista. Aquí también las condiciones ambientales determinan la voluntad humana. Todos, por ejemplo, comprenderán que una sociedad comunista también está obligada a luchar contra la naturaleza, y, en consecuencia, las condiciones de esta lucha decidirán la conducta de los hombres. En una palabra, la teoría del determinismo también conservará toda su fuerza en la sociedad comunista.

Podemos así establecer las siguientes leyes en el caso de la sociedad organizada:

1º) "Los fenómenos sociales son la resultante del entrecruzamiento de las voluntades individuales, sentimientos, acciones, etcétera." Pero aquí este proceso no se da por efecto de una fuerza elemental, sino de una fuerza organizada que abarca los asuntos más importantes.

2º) "Los fenómenos sociales determinan en todo momento la voluntad de los diversos individuos."

3º) "Los fenómenos sociales son una expresión de la voluntad de los hombres, y generalmente no la contradicen; los hombres controlan

sus propias decisiones y no sienten ninguna presión de las fuerzas sociales, ya que éstas han sido remplazadas por una organización social racional"

Engels escribió que la humanidad, en su transición al comunismo, daría un salto del reino de la necesidad al de la libertad. Algunos profesores burgueses dedujeron que Engels quería decir con esto que el determinismo cesará de actuar en la sociedad comunista. Tal razonamiento esta basado en un burdo falseamiento del marxismo. En realidad, Engels quiso decir aquí, correctamente, que en la sociedad comunista la evolución asumiría un carácter organizado y consciente, en oposición al estadio elemental inconsciente, ciego. Los hombres conocerán lo que están haciendo y cómo tienen que obrar en circunstancias dadas. "La libertad es conciencia de necesidad."

4. EL LLAMADO AZAR

A fin de comprender mejor hasta qué punto los fenómenos son determinados, debemos continuar analizando aquí la cuestión del llamado "azar". En realidad, oímos hablar del azar con frecuencia tanto en la vida diaria como en la vida social. Hasta algunos sabios realizaron investigaciones especiales sobre el "papel del azar en la Historia". Muy frecuentemente hablamos del azar: "por azar" un automóvil mata a un hombre, otro cae "por azar" de un rascacielo en construcción, "por casualidad" yo compré un libro casi agotado, "casualmente" en una sociedad extranjera, encontré a un hombre a quien no había visto hacía veinte años, etc. Más ejemplos: jugando a cara o cruz a los dados, por "casualidad" cae cruz y gano; si por "casualidad" cae cara, yo pierdo. ¿Cómo podemos explicar esto? ¿Cuál es la relación entre el azar y la ley, o, en otras palabras, entre el azar y la necesidad causal?

Examinemos ahora este problema. Consideremos, primero, el juego de cara o cruz. ¿Por qué, por ejemplo, cae cara y no cruz? ¿Es verdad que no hay para eso causa ni razones? Esto no es cierto, como veremos. Si cae cara es porque a una moneda de forma dada yo le imprimo cierto movimiento con determinada fuerza y en determinada dirección; resultado: la moneda cae sobre una superficie dada. Si todas estas condiciones pudieran repetirse, tendríamos, sin duda alguna, una vez más cara. Pero el hecho es que, al arrojar la moneda, es *simplemente imposible prever de antemano todas las circunstancias* que pueden determinar la repetición del fenómeno. Una ligera inclinación de la mano, un cambio de la fuerza con la cual la moneda es lanzada al aire, todo esto puede influenciar en el resultado. Las causas que conducen al resultado (que caiga cara o cruz) no pueden ser calculadas en la práctica. Ellas existen, pero no podemos contar con

ellas porque no las conocemos. En este caso llamamos a nuestra ignorancia "azar".

Tomemos otro ejemplo; mi encuentro accidental con un amigo a quien no había visto desde hacía veinte años. Evidentemente existen causas para este encuentro. Bajo la influencia de ciertas causas he salido en un momento dado, he seguido cierta ruta a determinada velocidad; impelido por otra serie de causas, mi amigo se había puesto en camino, siguiendo cierto itinerario a cierta velocidad. Es cierto que la acción combinada de todas esas causas producen este encuentro. ¿Por qué atribuyo este encuentro a la casualidad? ¿Por qué supongo que no existió necesidad causal? Por la simple razón de que ignoro las causas que gobiernan las acciones de mi amigo, porque ignoro aun el hecho de que él está viviendo en la misma ciudad y, en consecuencia, no podía prever nuestro encuentro.

"Si de dos o más encadenamientos causales (series) que se entrelazan nosotros no conocemos más que una, el fenómeno obtenido por su convergencia nos parecerá casual, a pesar de que, en realidad, está sometido a una ley."

Yo conozco una de las cadenas causales (primera serie), aquella que actúa sobre mi marcha; la otra cadena causal (segunda serie), aquella que mueve a mi amigo, me es desconocida. Por esta razón este entrecruzamiento (el encuentro) me parece un fenómeno "casual". Así, en un sentido estricto, no existen casualidades, fenómenos sin causa. Sólo puede parecernos que un fenómeno se debe al azar si ignoramos su causa.

Ya Spinoza afirmó: "se llama casual a un hecho por falta de una comprensión penetrante..., porque la serie de causas está oculta para nosotros[9]". John Stuart Mill, en su *Sistema de la Lógica*, libr. III, cap. XVII, párrafo segundo, después de hacer un análisis muy justo, escribe: "Es incorrecto, por lo tanto, decir que un fenómeno determinado es debido a la casualidad; sólo podemos decir que dos o más fenómenos se reúnen por casualidad, que ellos coexisten o se suceden el uno al otro por 'casualidad'. Esto significa que no existe nexo causal entre ellos; no existe entre ellos ninguna relación de causa a efecto; no son la consecuencia de una misma causa, ni de causas ligadas entre sí por alguna ley de coexistencia 'ni aún de la misma disposición' de las causas primeras". Hemos utilizado las comillas, para señalar las afirmaciones incorrectas. El hecho es (en el ejemplo del encuentro con mi amigo) que yo no dejé mi casa porque mi amigo se hubiese ido lejos, y mi amigo no salió porque yo lo hubiera hecho. Pero si se da una determinada "distribución de causas", si aceptamos como cierto que yo salí en un momento determinado por un camino y a una velocidad, y si nosotros reproducimos los mismos detalles en el caso de mi amigo, estamos en posesión de las causas de nuestro encuentro; hay tan poco de casual y de independiente en esta "distribución de causas" como en los casos de los eclipses de sol y de luna, los cuales están determinados por una situación dada ("encuentro") de los cuerpos celestes.

5. EL AZAR EN LA HISTORIA

Después de lo ya dicho, la cuestión del llamado "azar histórico" es un asunto relativamente simple.

Si, en el fondo, todas las cosas proceden de acuerdo con la ley, y si no hay nada que sea accidental –sin causa–, es claro que no puede existir en azar histórico. Cada acontecimiento histórico, por más casual que pueda aparecer, está totalmente condicionado por determinadas causas. El azar histórico sólo significa que, de cierto número de series causales que no se entrecruzan, sólo una nos es conocida.

Algunas veces, sin embargo, el término "accidente o azar histórico" es usado en otro sentido. Por ejemplo, cuando decimos que la guerra imperialista fue un resultado "necesario" de la evolución del mundo capitalista pero que, por el contrario, el asesinato del archiduque de Austria fue un accidente fortuito; en este caso la palabra "accidente" tiene un sentido distinto. Cuando hablamos de la necesidad (necesidad causal, inestabilidad) de la guerra imperialista, inferimos esta inevitabilidad del inmenso poder de ciertas causas en la evolución de la sociedad, causas que conducen a la guerra, a su vez, es un acontecimiento de inmensa importancia, que ejerce una influencia decisiva en los destinos futuros de la sociedad. Por lo tanto la expresión "accidente histórico", como es usada aquí, significa una circunstancia que no desempeña un papel importante en la cadena de los acontecimientos sociales. Aun cuando este "accidente" no hubiese ocurrido, la evolución ulterior habría cambiado tan poco que su influencia en los hechos hubiese sido imperceptible. En el ejemplo citado, la guerra se habría desencadenado aunque el archiduque no hubiera sido asesinado, porque el hecho esencial no era este asesinato, sino la agudizacion entre los poderes imperialistas, que se hacían más feroz cada día, con la evolución de la sociedad capitalista.

¿Podemos decir que tales fenómenos "accidentales" no desempeñan ningún papel en la vida social, que no influencian en los destinos de la sociedad, que no valen nada? Una contestación verdaderamente correcta no puede negar la importancia aun a los acontecimientos "accidentales", porque cada acontecimiento, por insignificante que sea, tiene una influencia en todo el desenvolvimiento histórico futuro. La cuestión está en saber cuál es la importancia del cambio que ese fenómeno provoca. Cuando hablamos de fenómenos que son casuales en el sentido anteriormente indicado, su influencia práctica es insignificante, sin importancia, infinitamente pequeña. Esta influencia puede ser infinitesimal, pero no llega nunca al cero. Esto se hace visible cuando abarcamos las acciones "combinadas" de tales "accidentes" en su conjunto. Consideremos, por ejemplo, la fijación de precios. El precio del mercado, resulta del conflicto de una gran cantidad de conjeturas por parte de los compradores y vendedores. Si considera-

mos un caso único, la estimación de un solo precio, el encuentro de un comprador y de un vendedor, ese caso puede ser considerado "accidental". El comerciante Juan despoja a Pedro. Desde el punto de vista del precio del mercado, es decir, como un fenómeno social, como resultante de una multitud de encuentros entre las diversas estimaciones, este hecho es accidental. ¿Qué importa lo que le ocurrió a Pedro en una oportunidad? Lo que nos interesa es el resultado final, el fenómeno social, el hecho típico. A menudo oímos tales afirmaciones que son muy razonables. Un caso individual posee muy poca importancia. Sin embargo, combínese un gran número de tales "accidentes" y se observará a primera vista que su naturaleza "accidental" comienza a desaparecer. El papel y la significación de muchos casos, su acción común, influye inmediatamente sobre el desarrollo ulterior. Así, los casos individuales no son de ninguna manera cantidades iguales a cero, porque cero, por mucho que se multiplique, nunca daría más que cero. *Ex nih lo nihilo.*

Vemos así que, en un sentido estricto, podemos afirmar que no existen fenómenos accidentales en la evolución histórica de la sociedad. El insómnio de Karl Kautsky, provocado por los "horrores" de la revolución bolchevique, el asesinato del Archiduque austríaco, poco antes de la guerra, la política colonial de Inglaterra, la guerra mundial, en una palabra, "todos" los acontecimientos, desde los más pequeños e insignificantes hasta los más notables de nuestros tiempos, están igualmente condicionados por causas, no son accidentales y sí resultado de una necesidad causal.

6. LA NECESIDAD HISTORICA

De lo ya dicho se deduce que la concepción del "azar" debe ser desterrada de las ciencias sociales. Como todas las demás cosas en el Universo, la sociedad y su evolución están sujetas a una ley.

Es característico el hecho de advertir que cuando la doctrina del "azar" admite seriamente la "causalidad", conduce directamente a la creencia en lo sobrenatural, a la fe en dios. Esta es la base de la llamada "prueba cosmológica de la existencia de dios"; si el cosmos no está sujeto a la ley de causa y efecto, es evidente que debe haber una causa primera de su existencia y evolución. Este razonamiento se designa también como "prueba de la naturaleza accidental del Universo" *(de contingentia mundi)* y puede ser encontrada en Aristóteles, Cicerón, Leibniz, Cristián Wolff y otros. En el período actual de decadencia y desintegración de la sociedad burguesa, la doctrina del azar es nuevamente aceptada con entusiasmo (por ejemplo, por los filósofos franceses Boutroux, Bergson, etc.)

La noción de necesidad (necesidad causal) es contraria a la del azar.

"Una cosa es necesaria cuando deriva inevitablemente de causas determinadas." Cuando afirmamos que un fenómeno fue una necesidad histórica, queremos decir que necesariamente debía producirse, sin importar si iba a ser bueno o malo. Cuando hablamos de necesidad causal no hacemos el más mínimo juicio del acontecimiento, de si lo deseamos o no; consideramos sólo su inevitabilidad. No debemos confundir –como a menudo se hace– dos concepciones completamente diferentes: "necesidad" en el sentido corriente del vocablo y "necesidad causal". Son dos cosas totalmente diferentes. Y cuando hablamos de necesidad histórica, no nos referimos a algo deseable desde el punto de vista por ejemplo, del progreso social, sino a lo que deriva inevitablemente del curso de la evolución social. En este sentido podemos hablar de la necesidad histórica del crecimiento rápido de las fuerzas productivas en el siglo XIX o de la desaparición de la llamada civilización cretense. "Necesario" sólo significa condicionado por causas.

Pasemos ahora a otro problema, bastante difícil, concerniente también a la necesidad.

Supongamos que tenemos ante nosotros una sociedad humana que ha duplicado su población en el curso de veinte años. Podemos afirmar correctamente que la producción ha crecido en esa sociedad. Si ésta no hubiera crecido, la sociedad no habría podido duplicar su población y, de modo inverso, si la sociedad ha aumentado, la producción debe a su vez haber aumentado. Este ejemplo no tiene necesidad de comentario. Pero, ¿qué significa? Significa que nosotros investigamos mediante un método particular la "causa" del crecimiento social, causa que constituye la condición necesaria de ese desarrollo. Si esta condición no existe, no habrá crecimiento; si hay crecimiento, como una "consecuencia", esta condición debe estar presente también.

El antedicho ejemplo puede conducir a consideraciones de la siguiente naturaleza: al comienzo de este libro fustigamos despiadadamente la teleología. Y ahora parece como si la restauráramos: "Expulsad a la naturaleza por la puerta y entrará volando por la ventana". Pero, en efecto, ¿cómo se plantea esta cuestión? Para el crecimiento de la sociedad, para la duplicación de sus miembros, era necesario que la producción aumentara. El desenvolvimiento de la sociedad es la meta, el "telos". El aumento de la producción es el medio para realizar este fin. La ley de crecimiento es, por tanto, una ley teleológica. Pero aceptar este razonamiento equivaldría a violar el método científico y caer en brazos del clero.

Pero aquí se trata de algo que no tiene relación alguna con la teleología. Partimos de la proposición de que la sociedad ha crecido (en el caso presente, partimos del *hecho* de que la sociedad ha crecido). Pero ella habría podido también *no* crecer. Y si no creciera,

sino que disminuyera en un cincuenta por ciento, y si, además, el decrecimiento se debiera a una alimentación insuficiente, es evidente que la producción se habría reducido. A nadie puede atribuírsele el "propósito" de destruir la sociedad. Nadie puede en este caso razonar así: el objetivo es la disminución del número de los miembros de la sociedad por falta de alimentos, y el medio para realizar este fin es la restricción de la producción. En este caso no encontraremos el elemento teleológico en absoluto. Simplemente buscamos la condición (causa) que conduce al resultado (efecto).

La condición necesaria para un ulterior desarrollo es también llamada con mucha frecuencia *necesidad histórica*. Es, en este sentido del término "necesidad histórica", que podemos hablar de la "necesidad" de la Revolución francesa, sin la cual el capitalismo no hubiera continuado su crecimiento, o de la "necesidad" de la llamada "liberación de los siervos", en 1861, sin la cual el capitalismo ruso no hubiera podido continuar su desenvolvimiento. En este sentido podemos también hablar de la necesidad histórica del socialismo, desde el momento que sin él la sociedad humana no puede continuar su desarrollo. Si la sociedad ha de continuar su marcha, el socialismo es inevitable. Es en este sentido que Marx y Engels hablan de "necesidad social".

El método que consiste en indagar las condiciones necesarias a partir de los hechos reales (o supuestos) fue empleado a menudo por Marx y Engels, aunque se ha prestado hasta hoy poca atención a su uso. Sin embargo, todo *El capital* está construido de ese modo. Tomemos una sociedad mercantil con sus elementos: ¿Cómo explicar su existencia? Puede existir sólo con la condición de que exista la ley del valor. ¿Cómo podemos explicar el hecho de que incontables mercancías sean cambiadas unas por otras? Esto es únicamente posible si aceptamos la existencia de un sistema monetario (necesidad social del dinero). El capital se acumula sobre las bases de las leyes de circulación de las mercancías. Esto ocurre sólo porque el valor de la fuerza de trabajo es más bajo que el del producto elaborado, etcétera.

7. EL PROBLEMA DE LA POSIBILIDAD DE LAS CIENCIAS SOCIALES Y DE LA PREVISION EN ESTE CAMPO

De lo ya dicho se deduce que la previsión es posible en el dominio de las ciencias sociales tanto como en las ciencias naturales. Tal predicción no es de la que practica el charlatán o el farsante, sino que es de naturaleza científica. Sabemos, por ejemplo, que los astrónomos son capaces de predecir con la mayor exactitud un eclipse de sol o de luna, la aparición de cometas o de gran número de estrellas fugaces. Los meteorólogos pueden predecir el tiempo, los días de sol, viento, tormenta o lluvia. No hay nada misterioso en estas predicciones,

y lo podemos ver en el caso del astrónomo que conoce las leyes del movimiento de los planetas, la órbita seguida por el sol, la luna, la tierra, etc., y también las velocidades con las cuales se mueven, y en qué punto de sus trayectorias estarán en un momento determinado. No hay nada milagroso en el hecho de que, bajo estas condiciones, pueda ser calculado con precisión cuándo la luna se colocará entre la tierra y el sol y esconderá la "luz del cielo" de nuestra vista. ¿Es posible lo mismo en las ciencias sociales? La contestación es afirmativa. En efecto, si conocemos las leyes del crecimiento social, es decir, los caminos que sigue necesariamente la sociedad, la dirección de este crecimiento, no nos será difícil definir la sociedad futura. En las ciencias sociales hemos tenido muchos ejemplos de tales predicciones, las que se han realizado totalmente. Gracias al conocimiento de las leyes de la evolución social, hemos vaticinado crisis económicas, la desvalorización del papel moneda, la guerra mundial, la revolución social como resultado de la guerra; también hemos predicho la conducta de los diversos grupos, clases y partidos durante el tiempo de la revolución rusa. Hemos pronosticado, por ejemplo, que los social revolucionarios se transformarán después del golpe de estado proletario en un partido contrarrevolucionario de vendeanos y guardias blancos. Mucho antes de la revolución, ya en la última década del pasado siglo, los marxistas rusos predijeron el crecimiento inevitable del capitalismo en Rusia y, con él, el del movimiento obrero. Podemos citar cientos de ejemplos de tales predicciones, en ninguna de las cuales hay nada de milagroso, si se conocen las leyes del proceso histórico social.

No podemos predecir por ahora la fecha de la aparición de ninguno de tales fenómenos, porque no poseemos todavía información suficiente con respecto a las leyes de la evolución social para ser capaces de expresarlas en cifras exactas. En efecto, no conocemos todavía la velocidad de los procesos sociales, pero podemos indicar ya su dirección.

Bulgakov, en su *Capitalismo y agricultura* [en ruso], vol. II, pp. 457-58, dice: "Marx consideraba posible medir y predecir el futuro de acuerdo con el pasado y el presente, y, sin embargo, a pesar de que cada época nos facilita nuevos hechos y nuevas fuerzas de la evolución histórica, el poder creador de la historia nunca se agota. Por lo tanto, cualquier pronóstico con referencia al futuro basado en los resultados del presente debe fatalmente (!) conducir al error... El velo del porvenir es impenetrable". El mismo autor, en su *Filosofía de la Economía* [en ruso] Moscú, 1912, p. 272, dice: "Previsiones aún mucho más modestas sólo pueden ser hechas por la ciencia social con grandes restricciones: las 'tendencias de la evolución' determinadas por la ciencia y favorables al socialismo tienen muy poco en común con las leyes de las ciencias naturales, con las que Marx las confunde. Ellas son meras leyes 'empíricas'..., tienen una

naturaleza lógica completamente diferente de aquella que rige las leyes de la mecánica". Estas acotaciones del profesor Bulgakov pueden servir como un ejemplo muy característico de "refutación" del marxismo; innecesario es manifestar que no resiste la crítica. Bulgakov dice que las leyes de la evolución capitalista, por ejemplo, son leyes "empíricas". "Empírico" es el término dado a las relaciones causales que no han sido todavía reveladas. Por ejemplo, se ha observado que nacen más niños que niñas, pero las razones del fenómeno son todavía desconocidas. Tales "leyes" son verdaderamente diferentes en su "naturaleza lógica". Pero no es éste el caso de las leyes de la evolución capitalista, que tienen un hilo causal. La ley de la centralización del capital, por ejemplo, no es una ley "empírica", pero sí una ley real, como las de las ciencias naturales. Si pequeñas unidades de producción entran en competencia con unidades mayores, la victoria de las últimas es inevitable. Aquí conocemos los nexos causales, y por ello podemos predecir la victoria infalible de la producción en gran escala lo mismo en Japón que en el Africa Central.

Nuestra primera cita de Bulgakov es sólo literatura superficial. ¡La historia "facilita nuevos hechos", el "poder creador de la historia no se agota", etc.! Pero la evolución de la naturaleza "también facilita nuevos hechos". Tales hechos no son desconocidos para las ciencias naturales o las matemáticas, con su "naturaleza lógica" diferente. Bulgakov sólo tiene razón cuando afirma que no "conocemos todo". Pero eso no debe llevarnos a la negación de la ciencia. Es característico que Bulgakov, en su *Filosofía de la economía,* hable con frecuencia y seriamente de ángeles, del demonio de la carne, la pérdida de la gracia por el hombre, Santa Sofía, etc. Esta forma de expresión es, por cierto, de "una naturaleza lógica" diferente, y se parece demasiado a la ciencia de charlatanes, contra la cual protesta Bulgakov.

La teoría del determinismo en el campo de los fenómenos sociales y la posibilidad de las predicciones han encontrado un gran número de opositores.

Detengámonos en la crítica realizada por Stammler. Este pregunta a los marxistas –quienes sostienen que el socialismo debe llegar con la misma seguridad con que ocurre un eclipse de sol– por qué procuran implantarlo. Una de dos, dice Stammler, o el socialismo viene como un eclipse de sol, en cuyo caso son inútiles los esfuerzos para la lucha, para la organización de los obreros en un partido de clase, etcétera, porque nadie pensaría en organizar un partido que apoyara a un eclipse de sol. O bien, si se organiza un partido dirigiéndolo hacia la lucha, etc., se está admitiendo que es posible que el socialismo no se realice. Cuando se lucha para que una cosa se produzca, ya no se la considera inevitable.

Pero esa no es la naturaleza de la necesidad del socialismo. No es difícil, después de todo lo dicho, señalar el error de Stammler. Un eclipse de sol no depende, directa o indirectamente, de la voluntad humana; en realidad, no depende de los hombres en absoluto. La humanidad puede parecer, sin distinción de clases, sexo, edad y nacionalidad, y, sin embargo, el sol se eclipsará en un día determina-

do. Pero con los fenómenos sociales ocurre algo totalmente diferente, porque ellos se realizan "a través" de la voluntad de los hombres. Los fenómenos sociales, "sin hombres", "sin" sociedad, son algo así como la cuadratura del círculo o un pedazo de hielo ardiendo. El socialismo se realizará inevitablemente porque es inevitable que los hombres, determinadas clases de hombres, luchen por su realización y que lo hagan en circunstancias que puedan asegurar su victoria. El marxismo no "niega la voluntad, la explica". Cuando los marxistas organizan y conducen a la batalla al Partido Comunista, este hecho es también una expresión de la necesidad histórica, la cual se realiza precisamente a través de la voluntad y de las acciones de los hombres.

"El determinismo social", es decir, la doctrina según la cual todos los fenómenos sociales son determinados, o tienen sus causas, de las que son efecto necesario, no debe ser confundido con el "fatalismo", que es la creencia en un destino "ciego", inevitable, que pesa sobre todo y al cual todo está sujeto. La voluntad del hombre no vale nada. El hombre no es una magnitud dotada de cierto poder de acción. Es simplemente una sustancia pasiva. Esta doctrina, al contrario del determinismo, niega la voluntad humana como un factor en la evolución.

Este "destino" es a menudo corporizado en criaturas cuasi divinas, como la Moira de los griegos antiguos y las Parcas de los romanos. En ciertos Padres de la Iglesia (por ejemplo, San Agustín), la doctrina de la predestinación desempeña el mismo papel. La misma doctrina, más enfatizada, la encontramos en el reformador Calvino[10]. Pero su expresión más fatalista se halla en el Islam. No podemos dejar de llamar la atención sobre esta tendencia fatalista que existe entre los socialdemócratas. Precisamente en el sector de la socialdemocracia que se ha aliado con la burguesía, el marxismo ha degenerado en una teoría fatalista. Heinrich Cunow, cuya "filosofía" está expresada en su totalidad en la tesis de que "todo en la historia es racional" y que, por lo tanto, nadie debe oponerse a la guerra mundial o al imperialismo, es el mejor ejemplo de esta tergiversación fatalista del marxismo. Este punto de vista falso presentaría cualquier levantamiento comunista de los trabajadores como un intento exterior o insensato de violación de las leyes de la evolución histórica y no como una manifestación de la necesidad histórica.

BIBLIOGRAFIA

KARL MARX: *Introducción general a la crítica de la economía política/1857.* F. ENGELS: *Anti-Dühring*. Del mismo: *Ludwig Feuerbach*. G. PLEJANOV: *Ensayo sobre la concepción monista de la historia.* Del mismo *Crítica de nuestros críticos; Problemas fundamentales del marxismo.* V. I. LENIN: *Materialismo y empiriocriticismo.* V. BAZAROV: *La metafísica autoritaria y la personalidad autónoma. Ensayos sobre una concepción realista del mundo* (en ruso). A.LABRIOLA: *Ensayos.*

III. MATERIALISMO DIALECTICO

1. Materialismo e idealismo en filosofía. El problema de la objetividad. 2. La concepción materialista en las ciencias sociales. 3. El punto de vista dinámico y las relaciones de los fenómenos entre sí. 4 La interpretación histórica de las ciencias sociales. 5. Las contradicciones en la evolución histórica. 6. La teoría de los cambios por saltos y la teoría de las transformaciones revolucionarias en las ciencias sociales.

1. MATERIALISMO E IDEALISMO EN FILOSOFIA. EL PROBLEMA DE LA OBJETIVIDAD

Si consideramos la cuestión de la voluntad humana, el problema de si es libre o está determinada por ciertas causas, como todas las otras cosas, llegamos a la conclusión de que debemos adoptar el punto de vista del determinismo. Vimos que la voluntad del hombre no es de carácter divino, que depende de causas externas y de las condiciones del propio organismo humano. Aquí nos enfrentamos con el problema más importante, que ha preocupado al cerebro humano por miles de años: el problema de la relación entre la materia y el espíritu, es decir, lo que en lenguaje vulgar se conoce como relación entre el "cuerpo" y el "alma". En general, distinguimos dos clases de fenómenos. Unos tienen extensión, ocupan espacio, son percibidos por nuestros sentidos; podemos verlos, oírlos, sentirlos, gustarlos, olerlos; los llamamos fenómenos materiales. Los otros no tienen lugar en el espacio y no pueden, por lo tanto, ser sentidos ni vistos. Tales, por ejemplo, son la mente humana, la voluntad o las sensaciones. Pero nadie puede dudar de su existencia. Descartes consideró esta circunstancia precisamente como una prueba de la existencia del hombre. Así, dijo: *Cogito, ergo sum* (pienso, luego existo). Sin embargo, el pensamiento del hombre no puede ser tocado ni visto; no tiene color ni puede ser directamente medido en metros. Estos fenómenos son llamados "psíquicos" o espirituales". ¿Cuáles son las relaciones que existen entre estas dos clases de fenómenos? ¿Es el espíritu o la materia "el principio de todas las cosas"? ¿Cuál es el fenómeno originario? ¿Cuál es el fundamental? ¿Da la materia nacimiento al espíritu o éste a la materia? ¿Cuál es la relación entre ambas? Este es el problema fundamental de la filosofía, de cuya respuesta depende las que se den a muchos otros problemas en el dominio de las ciencias sociales.

Consideremos esta cuestión desde todos los puntos de vista posi-

bles. Antes que nada, debemos aceptar que el hombre es una parte de la naturaleza. No podemos saber con certeza si en otros planetas existen criaturas poseedoras de una organización superior a la del hombre, aunque es probable que eso ocurra, porque el número de los planetas es infinito. Pero es evidente para nosotros que el llamado "hombre" (el "junco pensante" de Pascal) no es una criatura divina, situada fuera del mundo, proyectada desde algún otro universo misterioso, desconocido. Por el contrario, las ciencias naturales nos enseñan que el hombre es una parte de la naturaleza y está sujeto a sus leyes generales. Si consideramos este mundo que nosotros conocemos, observamos que los fenómenos psíquicos. los fenómenos del llamado espíritu, son una parte infinitesimal de la totalidad de los fenómenos. Sabemos también que el hombre desciende de otros animales y que, después de todo, los seres vivos aparecieron sobre la tierra recién al cabo de cierto tiempo. Cuando la tierra era todavía una esfera de fuego semejante a nuestro sol, antes de que se hubiera enfriado, no había vida en su superficie, ni criaturas pensantes de ninguna especie. La naturaleza orgánica surgió por evolución de la naturaleza muerta y produjo una forma capaz de pensar. Primero existió una materia, incapaz de pensamiento, y de ella surgió la materia pensante, el hombre. Si eso ocurrió –y las ciencias naturales nos dicen que fue así– es evidente que la materia engendró al espíritu y no éste a la materia. No conocemos ningún caso en que los hijos hayan existido antes que sus padres. El espíritu aparece más tarde. Por lo tanto, debemos considerarlo el vástago y no el padre, como pretenden los admiradores demasiado fervientes de lo "espiritual".

Sabemos, asimismo, que el "espíritu" no aparece hasta que existe la "*materia organizada de un modo determinado*".

Un cero no puede pensar, ni tampoco un hueco, ni el "espíritu" sin la materia. Es el cerebro del hombre, parte del organismo humano, el que piensa; y el organismo humano es materia organizada de modo en extremo compleja.

Además, es evidente, por lo ya expuesto, que la materia puede existir sin el espíritu, mientras que éste no puede existir sin la materia. La materia existió mucho antes de la aparición del ser pensante; la tierra existió largo tiempo antes de la aparición de ninguna clase de "espíritu" sobre la superficie. En otras palabras, la materia existe objetivamente, con independencia del espíritu. Pero el fenómeno psíquico llamado "espíritu" nunca existió sin la materia, independiente de ella. El pensamiento no existe sin el cerebro, los deseos son imposibles si no hay organismo que desee. El "espíritu" está "siempre" estrechamente vinculado con la materia (sólo en la Biblia encontramos el "espíritu" flotando sobre las aguas). Dicho de otro modo, los fenómenos psíquicos, los fenómenos de la conciencia no son sino "una propiedad de la materia organizada de cierta

manera", una "función de dicha materia". Tomemos al hombre como ejemplo; éste es una criatura delicadamente organizada. Destrúyase esta organización, desorganícesela, descompóngasela y entonces el "espíritu" desaparecerá inmediatamente. Si los hombres pudiesen reconstruir este sistema, recomponer el organismo humano, si fuera posible desarmar un organismo humano y armarlo de nuevo como lo hacemos con las partes de un reloj, inmediatamente retornaría la conciencia; una vez armado el reloj reanudará las oscilaciones del péndulo y comenzará a funcionar; ármese de nuevo el organismo humano y comenzará a pensar. Claro que todavía no somos capaces de hacer eso. Pero hemos visto ya, en nuestra discusión del determinismo, que el estado del "espíritu", de la conciencia, depende del estado del organismo. Intoxicado el organismo con alcohol, la conciencia se volverá confusa, el espíritu vacilará. Restáurese el organismo a su estado normal (por ejemplo administrándole antídoto contra las sustancias tóxicas) y el espíritu comenzará a funcionar de manera normal. Esto demuestra claramente la dependencia de la conciencia con respecto a la materia, es decir, que "el pensar está determinado por el ser".

Hemos visto que los fenómenos psíquicos son una propiedad de la materia organizada de cierto modo. Puede, por lo tanto, haber varias fluctuaciones, varias formas de organización material y, por eso, varias formas de vida mental. El hombre, con su cerebro, tiene una organización particular, posee la vida psíquica más perfecta sobre la tierra y una verdadera conciencia. El perro está organizado de diferente manera, y es por eso que su psiquis difiere de la de un hombre. El gusano también está organizado de manera especial, y su "espíritu" es, en consecuencia, extremadamente pobre, y de ninguna manera comparable con el del hombre. La piedra, por ejemplo, debido a su organización, constituye una materia inanimada y carece, por lo tanto, de vida psíquica. Se requiere una especial e intrincada organización de la materia para la aparición de la psiquis. Una organización particularmente compleja de la materia es el requisito necesario para la aparición de la vida psíquica, para que aparezca esa vida que llamamos conciencia. En la tierra, esta conciencia aparece sólo cuando la materia ha sido organizada, como en el caso del hombre, con su más complicado instrumento: el cerebro.

Así, el espíritu no puede existir sin la materia, mientras que la materia puede muy bien existir sin el espíritu; la materia existió antes que el espíritu; el espíritu es una propiedad especial de la materia organizada de una manera determinada.

Queda así resuelto el problema de las relaciones entre el materialismo y el idealismo en filosofía. El materialismo considera a la materia como cosa primera y fundamental; el idealismo otorga esa primacía al espíritu. Para los materialistas, el espíritu es un producto de la materia.

Para los idealistas, por el contrario, es la materia el producto del espíritu.

No es difícil comprender que el idealismo (la doctrina que considera las ideas, el espíritu, como base de todo lo que existe) es simplemente una forma atenuada de la concepción religiosa, según la cual un poder misterioso y divino está colocado "por encima" de la naturaleza y la conciencia humana es considerada como una pequeña chispa emanada de ese divino poder y el hombre mismo como una criatura escogida por Dios. El punto de vista idealista, llegado a esta conclusión, conduce a una serie de absurdos que los filósofos de las clases dominantes defienden frecuentemente con la mayor seriedad. Particularmente, aparecen asociados con el idealismo puntos de vista tales como la negación del mundo exterior, es decir la existencia objetiva de las cosas, y a veces hasta la de los otros hombres, independientemente de la conciencia humana. La forma más extrema y consecuente del idealismo es el llamado "solipsismo" (del latín "solus", "solo", e "ipse", "uno mismo"). El solipsista razona así: ¿qué datos poseo? Solamente mi conciencia; la casa en la que vivo, el hombre con el que hablo, está presente sólo en mis sensaciones. En una palabra, nada existe fuera de mí mismo; sólo existe mi ego, mi conciencia, mi existencia mental; no hay mundo externo aparte de mí; éste es sencillamente una creación de mi cerebro. Porque yo sólo percibo mi propia vida interna, de la cual no puedo escapar. Todo lo que veo, escucho, gusto, todo aquello que pienso y razono, son mis sensaciones, mis imágenes, mis pensamientos. Esta filosofía demente, de la cual Schopenhauer escribió que sus verdaderos defensores sólo podrían ser encontrados en los manicomios (lo cual no impidió a Schopenhauer, sin embargo, considerar al mundo *als Wille und Vorstellung,* ["como voluntad y representación"]; en otras palabras, el ser un idealista de la más pura cepa), es desmentida por la experiencia humana a cada paso.

Cuando los hombres conducen la lucha de clases, se calzan los zapatos, recogen flores, escriben libros, se casan, etc., nadie dudaría de la existencia del mundo externo, es decir, de la existencia —permítasenos la expresión— del alimento que se come, de los zapatos que se calzan, ni de las mujeres con las cuales nos casamos. Todos estos despropósitos están basados en la posición fundamental del idealismo. Si el espíritu es la base de todas las cosas, ¿cómo explicar la realidad del mundo antes de que el hombre existiera? Hay dos respuestas posibles: o aceptamos la existencia de cierto espíritu extrahumano, divino, al estilo del mencionado en las antiguas historias bíblicas, o aceptamos que los acontecimientos de edades pasadas son también el producto de la imaginación. La primera de ambas soluciones nos conduce al llamado idealismo objetivo, el cual reconoce la existencia de un mundo externo independiente de "mi" conciencia. Pero cree que la esencia de este mundo se encuentra en el origen

espiritual, en un dios o en una "razón suprema" que reemplaza a Dios, en una "voluntad universal" o en algún otro birlibirloque. La segunda solución nos lleva al solipsismo, a través del idealismo subjetivo, el cual reconoce solamente la existencia de los seres espirituales, de un número de sujetos pensantes. Es fácil reconocer el solipsismo como la forma más consistente del idealismo. En efecto, ¿cuál es la base del idealismo? ¿Por qué considera el principio espiritual como el más primitivo y fundamental? ¿Por qué, en última instancia, el idealismo considera que nuestros conocimientos se reducen a nuestras sensaciones? Pero si éste es el caso, también puedo dudar de la existencia de un poste en el parque, y de cualquier otro ser humano, de mis propios padres y hasta de mí mismo. Así, el solipsismo se autodestruye porque elimina, no solamente todo lo que hay de idealismo en la filosofía, sino que también en su consecuente persecución de sus puntos de vista idealistas, conduce a un absurdo completo, a una total insania, contradicha a cada paso por la práctica diaria de los hombres.

El materialismo y el idealismo teórico no deben ser confundidos con el "idealismo y materialismo práctico", porque los últimos no tienen nada que ver con los primeros. Un hombre que permanece siempre fiel a su ideal es llamado "un idealista" en el sentido práctico; pero él puede ser el más franco opositor del idealismo filosófico, del idealismo teórico. Un comunista que sacrifica su vida es un idealista práctico, y, sin embargo, es un materialista cabal. El burgués que ruega ante su dios puede tener muchas nociones idealistas, lo cual no le impide, sin embargo, ser estúpido, egoísta, obtuso.

Platón es considerado comúnmente como el fundador del idealismo filosófico. Platón creyó que sólo las ideas existían objetivamente, y, por tanto, en realidad. Los hombres, las peras, los vagones, no existen, lo que sí existe es la idea del hombre, de la pera, del vagón. Estos arquetipos ideales, que existen desde el comienzo de la humanidad, residen en una especie de refugio supermundano de la "razón". Lo que los hombres conciben como peras, vagones, etc., son meramente míseras sombras de la idea correspondiente. Sobre todas estas ideas flotan, como el espíritu de Dios, la idea suprema, "la idea del bien". Una tendencia al idealismo subjetivo se encuentra usualmente en los filósofos griegos llamados sofistas (Protágoras, Gorgias, etc.), quienes sentaron el principio de que "el hombre es la medida de todas las cosas". En la Edad Media las "ideas" platónicas comienzan a ser interpretadas como modelos y arquetipos, de acuerdo con las cuales el Señor da forma visible a las cosas. Por ejemplo, el piojo que vemos es creado por Dios de acuerdo a su idea de "piojo", la cual reside en un mundo suprasensual. En los tiempos modernos, el obispo Berkeley desarrolló el punto de vista del idealismo subjetivo y sostuvo que sólo el espíritu existe, lo demás no es sino una representación. Fichte creía que sin un sujeto (un espíritu que conozca) no podría haber objetos (mundo externo), y también que la materia es una expresión de la idea. Para Schelling, las ideas son la esencia de las cosas, basadas en una eternidad divina. Todo lo que existe, de acuerdo con Hegel, es un mero efluvio de la razón objetiva en el curso de su propio desenvolvimiento.

Schopenhauer considera al mundo "como voluntad y representación", *Wille*

und Vorstellung. Kant reconoce la existencia de un Universo objetivo, "la cosa en sí", *Ding un Sich*, que no está sujeta a conocimiento y es de naturaleza inmaterial. El idealismo, en sus múltiples versiones, cobró gran auge en la filosofía moderna a raíz de la tendencia de la burguesía hacia el misticismo y el misterio. Esto es un signo de la decadencia de la burguesía, la que, desesperada, busca por todas partes consuelo espiritual.

La primera corriente filosófica materialista aparece en los antiguos filósofos griegos de la llamada Escuela Jónica, quienes consideran la materia como la base de todo ser, pero que al mismo tiempo creen que toda materia es capaz de mayor o menor sensibilidad. Por eso estos filósofos fueron llamados hilozoístas (los que animan la materia, del griego "hyle", materia, y "zoe", vida).

Claro que estos primeros pasos fueron bastante poco satisfactorios en sus resultados. Así, Tales buscó la base de todo ser en el agua, Anaxímenes en el aire, Heráclito, en el fuego, Anaximandro en una cierta substancia de naturaleza indefinida que comprendía tales cosas, a la que llamó *apeiron*, lo infinito, lo ilimitado. Junto con los hilozoístas se encuentran los estoicos, quienes consideran todas las cosas existentes como materiales. El materialismo fue desarrollado luego por los griegos Demócrito y Epicuro, y más tarde por el romano Lucrecio Caro. Demócrito expuso de modo genial la base de la teoría atomista. De acuerdo con esta doctrina, el mundo está integrado por átomos, partículas materiales en movimiento, cuyas combinaciones constituyen el Universo visible. En la Edad Media prevaleció la concepción idealista. El intelecto brillante y profundo de Baruch Spinoza desarrolló la idea de los materialistas y los hilozoístas. En Inglaterra el punto de vista materialista fue defendido por Thomas Hobbes (1588-1679). El materialismo cobró gran auge en el período preliminar de la Revolución francesa, el cual produjo excelentes filósofos materialistas: Diderot, Helvetius, Holbach (cuyo trabajo principal, *Sistema de la Naturaleza*, apareció en 1770), Lamettrie (*El hombre máquina*, 1748). Este grupo de filósofos de la entonces burguesía revolucionaria nos proporcionó excelentes formulaciones de la teoría materialista[1]. Diderot, ingeniosamente, se mofó de los idealistas del tipo del obispo Berkeley, comparándolo con el clavicordio que "en un momento de locura se imaginó que era el único piano que existía en el mundo, y que toda la armonía del Universo estaba en él"[2]. En Alemania, en el siglo XIX, esta causa fue defendida por Ludwig Feuerbach, quien tuvo una gran influencia en Marx y Engels, y ellos, a su vez, concluyeron la más completa teoría del materialismo, combinándola con el método dialéctico (del que hablaremos después) y extendieron la teoría materialista a las ciencias sociales, desplazando al idealismo de su último refugio. Desde luego, la burguesía senil, que anda babeante detrás de un dios semejante a un viejo reblandecido, odia al materialismo. Lógicamente, el materialismo será necesariamente la teoría revolucionaria de la actual clase revolucionaria, el proletariado.

2. LA CONCEPCION MATERIALISTA DE LAS CIENCIAS SOCIALES

Es evidente que esta disputa entre el materialismo y el idealismo no puede dejar de repercutir en las ciencias sociales. En realidad, la sociedad humana presenta un número de fenómenos de diversas clases. Por ejemplo: nos encontramos con "motivos de orden superior",-

tales como la religión, la filosofía y la moralidad, nos encontramos también con la política y el Estado con sus leyes, las nuevas ideas sostenidas por los hombres en los más diversos dominios, el intercambio de mercancías o la distribución de la producción, encontramos una lucha de clases, una variada producción de trigo, centeno, zapatos, maquinarias, que varía según el tiempo y el espacio. ¿Cómo procederemos para explicar esta sociedad? ¿Con qué criterio la abordaremos? ¿Cuál será su elemento fundamental y cuál su elemento derivado o secundario? Es evidente que éstos son los problemas con que se ha enfrentado la filosofía en todos los tiempos y que necesariamente han dividido a los filósofos en dos grandes campos: materialistas e idealistas. Por una parte, podemos pensar que hay personas que aplican al estudio de la sociedad el siguiente método: la sociedad está integrada por personas que piensan, actúan, desean, se inspiran en ideas, pensamientos, se adhieren a "opiniones", de lo cual se infiere que la "opinión domina al mundo". Una "alteración de la opinión", un cambio en los puntos de vista de los hombres es la causa fundamental de todo lo que ocurre en la sociedad. En otras palabras, la ciencia social debe, en primer lugar, investigar este aspecto de la materia, llamado la "conciencia social", la "mente de la sociedad", Ese sería el punto de vista idealista en las ciencias sociales. Pero ya hemos visto que el idealismo implica una admisión de la independencia de las ideas con respecto a las cosas materiales y, por el contrario, una dependencia de esas ideas a fuentes misteriosas y divinas. Por eso la concepción idealista implica un misticismo categórico o alguna otra tontera en las ciencias sociales y, en consecuencia, conduce a la destrucción de dichas ciencias y a su reemplazo por la "fe", por la "providencia" o por otra concepción análoga. Por eso Bossuet en su famoso *Discurso sobre la historia universal*, en 1682, afirma que la historia revela "la existencia de una dirección divina de la humanidad". El célebre idealista alemán Lessing declara que la historia es "la educación de la humanidad por Dios"; Fichte establece que la razón se manifiesta a través de la historia; Schelling que la Historia es "una revelación de lo absoluto (Dios), que se manifiesta en forma constante y progresiva"; Hegel, el más grande filósofo del idealismo, define la historia universal como "una evolución, racional y necesaria del espíritu universal". Muchos otros ejemplos pueden ser expuestos, pero los antedichos son suficientes para demostrar la estrecha conexión existente entre los puntos de vista filosóficos y los que prevalecen en las ciencias sociales. Así, los sociólogos idealistas sitúan en un primer plano la "idea" de esta sociedad; la consideran en sí misma como algo psíquico, inmaterial. En su opinión, la sociedad es una gran masa de deseos humanos, sentimientos, pensamientos, voluntades, confundidos en combinaciones infinitas. En otras palabras, la sociología es para ellos psicología social, y la conciencia social es el "espíritu" de la sociedad.

Pero la sociedad puede también ser considerada de otra manera. Al estudiar el problema del determinismo, vemos que la voluntad del hombre no es libre, que está determinada por las condiciones externas de la existencia humana. ¿No está sujeta a la vez la sociedad a estas leyes? ¿Cómo podremos explicar la conciencia social? ¿De qué depende ésta? La mera formulación de esta cuestión nos coloca en presencia de la concepción materialista en las ciencias sociales. La sociedad humana es un producto de la naturaleza, como la raza humana misma depende de la naturaleza y sólo puede existir si toma de ella lo que necesita, realizando esto a través del proceso de producción. Puede no hacerlo siempre conscientemente; un proceso consciente sólo es posible en una sociedad organizada, en la que todo se hace de acuerdo con un plan. Por el contrario, en la sociedad no organizada, el proceso se produce de modo inconsciente; así, por ejemplo, en el capitalismo, el manufacturero que desea obtener más ganancias aumenta su producción (pero no con el propósito de satisfacer las necesidades de la sociedad). El campesino produce a fin de proveerse de alimento y vender parte de su cosecha para pagar los impuestos; el comerciante, para mantenerse a flote y progresar en la sociedad; el trabajador, a fin de no morir de hambre. Como resultado lógico, toda la sociedad sigue su confuso camino, mejorando o empeorando. La producción material y sus medios ("las fuerzas productivas materiales") son el fundamento de la existencia de la sociedad humana. Sin ella no puede haber "conciencia social", "cultura espiritual", del mismo modo que no puede haber pensamiento sin cerebro pensante. Más adelante trataremos esta cuestión detalladamente. Por ahora consideremos sólo lo siguiente: imaginemos dos sociedades humanas; una de ellas, una sociedad de salvajes; la otra, una sociedad en la última etapa del capitalismo. En la primera, todas las actividades están dedicadas al abastecimiento inmediato de materias alimenticias, por medio de la caza, la pesca, la recolección de raíces y la agricultura primitiva; encontramos aquí pocas "ideas", ninguna "cultura espiritual", etc. Nos hallamos frente a hombres que, a duras penas, son algo más que monos, animales tribeños. En el segundo ejemplo, tenemos una rica "cultura espiritual", una gran confusión babélica, la moral, el derecho con sus infinitas leyes, las ciencias. las religiones y las artes, desde la arquitectura hasta los anuncios luminosos. Además, la burguesía dominante tiene su propia torre de Babel, los proletarios otra y los campesinos otra diferente. Es decir que en este caso, como decimos generalmente, la "rica cultura espiritual", el "espíritu" de la sociedad, la "suma de las ideas", han alcanzado un alto grado en el desarrollo. ¿Cómo fue posible que este espíritu creciera? ¿Cuáles fueron las condiciones de su crecimiento? El desenvolvimiento de la "producción material", el aumento del poder del hombre sobre la naturaleza, la mayor productividad del "trabajo humano". Sólo cuan-

do no se está obligado a sacrificar todo el tiempo disponible a un trabajo material agotador, los hombres tienen ocios que les permiten pensar, razonar, realizar un trabajo intelectual y crear una "cultura espiritual".

Como en todas partes, y también en la sociedad, la materia no es engendrada por el espíritu, sino éste por la materia. No es la "cultura espiritual" ("conciencia social") la que produce la substancia de la sociedad —sobre todo, la producción material, la obtención de toda clase de objetos útiles de la naturaleza por la sociedad—, sino, por el contrario, es la evolución de esta sustancia social, es decir la evolución de la producción material la que crea la base para el crecimiento de la llamada "cultura espiritual". En otros términos, la vida espiritual de la sociedad depende necesariamente de las condiciones de la producción material y del grado de desarrollo que hayan alcanzado las fuerzas productivas en la sociedad humana. La vida espiritual de la sociedad es función de las fuerzas de producción. ¿De qué tipo es esta función? ¿De qué manera la vida espiritual de la sociedad resulta de las fuerzas productivas? Estos puntos los discutiremos más adelante. Por ahora, sólo observaremos que según esta concepción, la sociedad se presenta, no como un organismo psíquico, no como un conjunto de opiniones diferentes, pertenecientes al dominio de lo "sublime", lo "bello" y lo "puro", sino, antes que nada, como una organización de trabajo (Marx la llama algunas veces "organismo productor").

Ese es el punto de vista materialista en el terreno de la sociología. Como sabemos, los críticos materialistas no niegan la fuerza de las "ideas". Marx, al discutir la más elevada etapa de conciencia, la teoría científica, dijo de modo terminante: "toda teoría se convierte en una fuerza cuando se apodera de las masas". Pero los materialistas no pueden conformarse con decir: "Los hombres pensaron así." Ellos se preguntan: "¿Por qué los hombres, en un determinado lugar y tiempo, piensan así y bajo otras condiciones piensan de otra manera? " ¿Por qué la gente en la sociedad civilizada piensa tan intensamente y produce montañas de libros, mientras que el salvaje no "piensa"? Encontramos la explicación en las condiciones materiales de la vida social. El materialismo nos permite, por lo tanto, explicar el fenómeno de la "vida espiritual", cosa que no puede hacer el idealismo, porque imagina que las "ideas" surgen y se desarrollan por sí mismas, independientemente de esta miserable tierra. Precisamente por esta razón, los idealistas, siempre que tratan de dar una explicación real, se ven forzados a recurrir a lo divino. "Este bien —escribió Hegel en su *Filosofía de la historia*— esta razón, en su forma más concreta, es Dios. Dios gobierna al mundo, y el contenido de su gobierno, la ejecución de su plan, es la historia universal"[3] .

Recurrir a este pobre viejo, que según sus adoradores es la perfec-

ción misma y que está obligado a crear junto con Adán, piojos y prostitutas, asesinos y leprosos, hambre y pobreza, sífilis y alcohol, como un castigo para pecadores creados por él y que pecaron por su designio, y a continuar representando esta comedia eternamente ante los ojos de un Universo deleitado, recurrir a este Dios es el destino inevitable de la teoría idealista. Pero, desde el punto de vista de la ciencia, lo anterior significa reducir esta teoría al absurdo.

• En otras palabras, también en las ciencias sociales el punto de vista materialista es el correcto.

La aplicacion consciente de la concepción materialista a las ciencias sociales es obra de Marx y Engels. En 1859, año en que apareció el libro de Marx *Contribución a la crítica de la economía política* que presenta un esquema de su teoría sociológica (la teoría del materialismo histórico), también apareció el principal trabajo de Darwin, *Origen de las especies*, en el que su autor sostuvo y probó que los cambios en el reino animal y vegetal están influenciados por las condiciones materiales de existencia. Esto no quiere decir de ninguna manera que las leyes del darwinismo puedan ser aplicadas irreflexivamente a la sociedad. Primero debemos demostrar de qué manera las leyes de las ciencias naturales se manifiestan en la sociedad humana y cuál es la forma característica bajo la cual pueden ser aplicadas a esta misma sociedad. Marx atacó con dureza a los que no aceptaron esto. Refiriéndose al erudito alemán F. A. Lange, escribe: "El señor Lange... ha hecho un gran descubrimiento. Toda esa historia debe quedar subordinada a una sola gran ley natural. Esta ley natural es la frase *struggle for life*, la lucha por la vida (la expresión de Darwin, así empleada, se convierte en una mera frase vacía) y el contenido de esa frase es la ley malthusiana de la población o, más bien, de la sobrepoblación. En lugar, pues, de analizar la "lucha por la vida' tal como se manifiesta históricamente en las diversas formas sociales determinadas, le basta convertir cada lucha concreta en una frase: 'lucha por la vida'[4]".

Desde luego, Marx tuvo sus precursores, particularmente los llamados socialistas utópicos. Pero antes de Marx, la concepción materialista no había sido estudiada a fondo en una forma capaz de crear una verdadera sociología científica.

3. EL PUNTO DE VISTA DINAMICO Y LAS RELACIONES DE LOS FENOMENOS ENTRE SI

Hay dos maneras posibles de considerar todo en la naturaleza y en la sociedad. Para algunos, todo está constantemente en descanso, inactivo, inmutable; "las cosas siempre fueron así y siempre lo serán"; "no hay nada nuevo bajo el sol". Para otros, por el contrario, no hay nada inmutable en la naturaleza y en la sociedad: "todo pasa", "no hay retorno al pasado". Este segundo punto de vista es llamado dinámico (del griego *dynamis*, fuerza, movimiento). El primer punto de vista es llamado estático. ¿Cuál es la posición justa? ¿El mundo es

constante e inmutable o está en continuo cambio, diferente hoy de ayer? Una simple mirada a la naturaleza basta para convencernos de que en ella no hay nada inmutable. Las gentes consideraron primitivamente a la luna, el sol y las estrellas, como estáticas, como tachas de oro fijadas en el cielo; y también creían que la tierra no tenía movimiento. Pero hoy sabemos que las estrellas, la luna y la tierra se precipitan a través del espacio, cubriendo enormes distancias. También sabemos que las más pequeñas partículas de la materia, los átomos, están integrados por partículas más pequeñas aún, llamadas electrones, que giran y se mueven dentro del átomo, como los cuerpos celestes del sistema solar alrededor del sol. Y el mundo entero está compuesto de tales partículas. ¿Cómo puede entonces considerarse que existe algo inmutable en un Universo cuyas partes giran con velocidad de torbellino? Antes, los hombres creían que las plantas y los animales se mantenían tal como Dios los había creado: el asno y el hurón, la chinche y el bacilo de la lepra, el pulgón y el elefante, la rosa y la pértiga, todo esto existe hoy tal como lo creó Dios en los primeros días del mundo. Pero sabemos que no es así. Los animales y las plantas que existen hoy sobre la tierra se parecen muy poco a las que existieron antes. Aún encontramos esqueletos, impresiones en las rocas o residuos en el hielo de animales gigantescos y plantas que existieron hace millares de años: gigantescos animales voladores cubiertos de escamas (pterodáctilos), helechos gigantes (selvas enteras luego petrificadas y convertidas en carbón de antracita, residuos de las florestas primitivas), verdaderos monstruos, tales como ictiosaurios, brontosaurio, iguanodon entre otros. Todas estas son especies que una vez existieron y que luego se extinguieron. Pero en aquella época no había pinos, abedules, vacas o carneros; en una palabra, "todo cambia bajo el sol". Es más, no existían los seres humanos, porque éstos, descendientes de los peludos antropoides, aparecieron en épocas no tan remotas. Ya no nos maravillamos de las transformaciones que han sufrido los animales y las plantas. Y nos sorprende mucho menos el que podamos imitar al "Todopoderoso" en este terreno. Cualquier buen porquero, por medio de una apropiada selección del alimento y una buena cruza del macho y la hembra, puede producir nuevas razas. El puerco de "Yorkshire", que es tan gordo que no puede caminar, es una creación del esfuerzo humano, como lo es también la fresa-piña, el tulipán negro y muchas variedades de animales domésticos y de plantas cultivables. ¿No cambia acaso el hombre constantemente ante nuestros ojos? ¿Se parece en algo el trabajador ruso de la época revolucionaria –aun en su apariencia exterior– al salvaje cazador eslavo de épocas pretéritas? La raza y la apariencia del hombre están sujetas al cambio, como todo el resto de las cosas.

¿Qué se deduce de esto? Evidentemente, no hay nada inmutable ni rígido en el Universo. Todo cambia, todo se mueve, o, en otros

términos, las cosas, los objetos, sólo existen como aspectos en un proceso evolutivo. La mesa en la cual estoy escribiendo en este momento no puede ser considerada como una cosa inmutable; ella cambia a cada instante. Es verdad que estos cambios son imperceptibles al ojo y al oído humano; pero la mesa, con el correr de los años, se apolillará y se transformará en polvo, lo que será el recuerdo de un proceso que se dio antes. Las partículas de la mesa no se perderán. Adoptarán otra forma, serán llevadas por el viento, se confundirán con el suelo, nutrirán a las plantas y así se transformarán en tejido vegetal, etc. . ., cambio eterno, eterno viaje de formas siempre renovadas. La materia en movimiento, he ahí la esencia del mundo. Es por eso que, para comprender un fenómeno, es preciso estudiarlo en su proceso de origen (cómo, de dónde y por qué existe), en su desenvolvimiento y en su fin. En una palabra, en "movimiento" y no en su aparente estado de inmovilidad. Esta concepción dinámica es llamada también dialéctica (otras características de la dialéctica serán tratadas más adelante).

La diferencia entre el punto de vista estático y dinámico se encuentra ya en los filósofos de la antigua Grecia. La llamada escuela eleática, encabezada por Parménides, enseño que todo permanecía inmóvil. Según Parménides, el ser eterno es constante, intransformable, uno, uniforme, indivisible, homogéneo, inmutable, como una esfera en reposo. Zenón, un filósofo eleático, trató de probar, por medio de muy ingeniosas observaciones, que el movimiento era imposible. Heráclito, por el contrario, enseñó que no existía nada inmutable, sostuvo que "todo fluye", nada reposa (*Panta-rei*). Para Heráclito era imposible descender dos veces al mismo río, porque la segunda vez ya era un río diferente. Su discípulo Cratilo sostuvo que era imposible bañarse más de una vez en el mismo río, dado que este último cambiaba constantemente. Demócrito pensó a su vez que el movimiento era la base de todas las cosas, sobre todo el movimiento de los átomos en línea recta. Entre los modernos filósofos, Hegel, de quien Marx fue discípulo, defendió el "movimiento" y el "devenir" (origen, transformación del no-ser al ser) con particular fuerza. Pero para Hegel la base del Universo era el movimiento del espíritu, mientras que Marx –usando sus propias palabras– puso la dialéctica hegeliana sobre sus pies, reemplazando el movimiento del espíritu por el de la materia. En las ciencias naturales, al comienzo del siglo XIX, aún prevalecía la opinión expresada en la frase del sabio Linneo: "Existen tantas especies como quiso crear el Supremo Hacedor" (teoría de la inmutabilidad de las especies). El más importante defensor del punto de vista opuesto fue Lamarck, y luego, como dijimos, Darwin, quien refutó definitivamete las antiguas concepciones.

Dado que el mundo está en constante movimiento, es necesario examinar los fenómenos en sus mutuas relaciones y no como casos aislados. Todas las partes del Universo están relacionadas entre sí y se influencian mutuamente. La más ligera alteración en un lugar hace que todo cambie. El cambio será mayor o menor; pero, de todas

maneras, existe un cambio. Por ejemplo: admitamos que los bosques del Volga han sido talados por los hombres. El resultado es que las lluvias se modifican porque, al disminuir la humedad natural de los bosques, aquéllas se precipitan con menos frecuencia, lo que trae consigo una modificación del clima. El Volga disminuye su caudal, la navegación en sus aguas se hace más difícil y es necesario el uso, y, por tanto, la producción de maquinarias para el dragado. Un mayor número de personas son empleadas en la manufactura de tales maquinarias; los animales que habitaban en esos bosques desaparecen por muerte o por emigración hacia áreas forestadas, y otras especies que antes no vivían en esas regiones vienen a ocuparlas y los sustituyen. Podemos aún ir más lejos; si el clima cambia, es evidente que el estado del planeta en su totalidad cambiará, y, por tanto, una alteración en el clima del Volga influye en mayor o menor medida en todas partes. Más aún, si el aspecto de la tierra se modifica, por poco que sea, es evidente que se va a dar un cambio en las relaciones entre la tierra, la luna y el sol. Yo escribo en este momento sobre el papel; dejo correr la pluma y, al hacerlo, imparto una presión a la mesa; la mesa presiona sobre la tierra, lo que produce una serie de cambios ulteriores. Al mover la pluma agito el aire y sus ondas vibran y se pierden no se sabe dónde. El hecho de que éstos sólo sean pequeños cambios no modifica la naturaleza esencial del problema. Todas las cosas en el Universo están unidas por lazos indisolubles; nada existe como un objeto aislado, independiente de lo que lo rodea. Desde luego, no estamos obligados a cada momento a tener en cuenta la concatenación universal de los fenómenos. Al hablar sobre la agricultura, por ejemplo, no es necesario que ampliemos la discusión a todo lo existente, el sol, la luna, etc., lo que sería ridículo, porque, en este caso, las relaciones generales entre los fenómenos no nos servirían de nada. Pero al examinar los problemas teóricos, es necesario a menudo tener en cuenta estas relaciones; aún en la práctica, no pueden ser siempre ignoradas. Cuando se dice que un individuo determinado "no ve más allá de sus narices", con ello queremos significar que él considera su pequeño rincón como algo aislado, como algo desprendido de lo circundante. Así, el campesino trae su producto al mercado y piensa que hará un buen negocio. Pero ocurre que los precios bajan de pronto y, a duras penas, cubre sus gastos. ¿A qué se debe todo esto? La razón está en que el mercado lo une con los otros productores; él se da cuenta que la oferta desmesurada (superproducción) ha producido la baja de los precios. ¿Cómo pudo ser que nuestro campesino cometiera tal error? Simplemente porque él no pudo observar sus relaciones con el mercado mundial. ¡Cómo podría hacerlo desde su lejano lugar! Veamos otro ejemplo: la burguesía, en lugar de volverse más rica después de la guerra, se encuentra frente a una revolución obrera, porque la guerra estaba conectada con un número de fenómenos

que la burguesía no advirtió. Los mencheviques y los socialrevolucionarios, los socialpatriotas de todos los países declararon que el póder de los bolcheviques en Rusia no podría mantenerse por largo tiempo. La raíz de su error estaba en el hecho de que ellos consideraban a Rusia como un caso aislado, sin relación alguna con la Europa Occidental o con el desarrollo de la revolución mundial, que ayuda a los bolcheviques. Cuando vulgarmente y con razón decimos que todas las circunstancias deben ser tomadas en consideración sólo queremos significar con esto que es preciso examinar un fenómeno o problema dado en sus relaciones con otros fenómenos, en su unión indisoluble con "todas las circunstancias".

"Así el método dialéctico de interpretación exige que todos los fenómenos sean estudiados: primero, en sus mutuas relaciones indisolubles y segundo, en su estado de movimiento."

4. LA INTERPRETACION DE LA HISTORIA EN LAS CIENCIAS SOCIALES

Del hecho de que todo se mueva en el mundo y que todo esté vinculado entre sí derivan determinadas conclusiones para las ciencias sociales.

Consideremos la sociedad humana, la cual, como se sabe, no ha sido siempre igual. Conocemos formas muy variadas de sociedades humanas. Por ejemplo, en Rusia, la clase trabajadora detenta el poder desde noviembre de 1917 apoyada por una parte del campesinado, mientras que la burguesía ha sido controlada y una parte de ella, cerca de dos millones, ha emigrado. El Estado obrero controla las fábricas, los talleres mecánicos, los ferrocarriles. Antes de 1917, la burguesía y los terratenientes estaban en el poder, lo controlaban todo, mientras que los obreros y campesinos trabajaban para ellos. En un período anterior, antes de la llamada liberación de los campesinos, en 1861, la burguesía era, en su mayor parte, una clase mercantil. Había pocas fábricas, los terratenientes trataban a los campesinos como al ganado y tenían el derecho de azotarlos, venderlos o cambiarlos. Si nos remontamos a siglos pretéritos, hallaremos tribus nómadas semisalvajes. Es tan grande la diferencia entre estas diversas formas sociales, que si nosotros fuéramos capaces, por un milagro, de resucitar a un poderoso terrateniente feudal, amigo de los azotes y de los lebreles, y lo eleváramos, por ejemplo, a un mitin de fábrica o a un comité obrero o soviet, el pobre sujeto probablemente moriría de un repente por la rotura de aneurisma.

Conocemos también otras formas sociales. En la antigua Grecia, por ejemplo, en la época en que Platón y Heráclito filosofaban, todo se basaba en la labor de los esclavos, quienes pertenecían a los gran-

dcs terratenientes. En el antiguo Estado americano de los Incas, había una sociedad regida y organizada por la casta sacerdotal y los nobles, una suerte de intelligentsia que gobernaba el país y dirigía la economía nacional, clase dominante, superior a todas las otras. Podemos dar otros ejemplos para evidenciar el constante flujo de la estructura social. Esto no quiere decir que la raza humana haya progresado siempre, acercándose de modo gradual a la perfección. Hemos visto casos en que desaparecieron sociedades humanas altamente desarrolladas. Así se eclipsó, por ejemplo, la tierra de los sabios griegos y de los propietarios de esclavos. Pero Grecia y Roma ejercieron, al menos una gran influencia sobre la marcha ulterior de los acontecimientos, sirvieron como fertilizadores de la historia. Pero también ha ocurrido que civilizaciones enteras desaparecieran, sin dejar huellas en otros pueblos y otros tiempos. Así, el profesor Eduard Meyer escribe, refiriéndose a la evidencia de una antigua civilización descubierta en Francia por medio de excavaciones: "Estamos aquí frente a una civilización altamente desarrollada de hombres primitivos. . ., que fue destruida más tarde por una tremenda catástrofe y no tuvo influencia en las edades subsiguientes. No hay relación histórica entre esta cultura paleolítica y los comienzos de la edad neolítica[5]". Pero si no siempre hay desarrollo, hay siempre movimiento y alteraciones, aunque ellos terminen con la descomposición y la muerte.

Dicho movimiento es percibido no sólo por el hecho de que el sistema social cambia, sino también porque la vida social cambia constantemente y de manera decisiva en todos sus aspectos. La técnica de la sociedad sufre modificaciones: basta comparar las hachas de piedra y lanzas de sílex con el martillo de vapor, la dínamo y la televisión. La moral y las costumbres también cambian; por ejemplo, se sabe que ciertos pueblos hallan placer en comerse a los prisioneros de guerra, lo que ni aun un imperialista francés sería capaz de hacer por sí mismo (aunque, sin embargo, las tropas coloniales "al servicio de la civilización" cortan las orejas a los vencidos). Ciertas tribus tenían el hábito de matar a los ancianos y a las niñas, y esta práctica era considerada como sagrada y moral. Un sistema político sustituye a otro. Hemos visto con nuestros propios ojos cómo la autocracia cedió ante la República democrática y ésta, a su vez, ante la República Soviética. Los puntos de vista científicos, la religión, las condiciones de existencia, las relaciones entre los hombres se transforman. Aun las cosas que consideramos habituales, indispensables, no siempre lo fueron tanto como ahora. Los periódicos, el jabón, los vestidos no siempre existieron. Aun las cosas que se estiman esenciales, el estado, la fe en Dios, el capital, los fusiles. . ., hasta el concepto de lo bello está sujeto a cambios. Las formas de la vida marital familiar no son tampoco inmutables: sabemos muy bien que existe la poligamia, poliandria, monogamia y la "promiscuidad". En una palabra, la vida social

lo mismo que todo en la naturaleza, está sujeta a continuas transformaciones.

La sociedad humana, por lo tanto, pasa a través de diferentes etapas, de diferentes formas de evolución o decadencia.

Se deduce, en primer lugar, que debemos considerar e investigar cada forma social en sus términos propios y peculiares. Esto quiere decir que no podemos situar en un mismo plano todas las épocas, períodos y formas sociales... No se pueden confundir los sistemas sociales feudal, esclavista y proletario. No podemos pasar por alto las diferencias entre el propietario de esclavos griegos, el terrateniente feudal ruso y el capitalista manufacturero. El sistema esclavista posee sus rasgos específicos, su desarrollo particular. El feudalismo representa otro tipo de régimen; el capitalismo, un tercero, etc. Y el comunismo –el comunismo del futuro tiene a su vez una estructura especial. El período de transición que le precede, el período de la dictadura proletaria, es también un sistema propio. Cada uno de estos sistemas tiene rasgos peculiares, que es preciso estudiar. Sólo por este medio podemos percibir el proceso del cambio. Porque, desde el momento que cada forma tiene su fisonomía especial, debe a su vez tener sus propias leyes de evolución y de movimiento. Por ejemplo, Marx dice en *El capital*, refiriéndose al sistema capitalista, que él se ha propuesto descubrir "la ley económica de la evolución de la sociedad capitalista". Con este propósito, Marx tuvo que explicar todas las peculiaridades del capitalismo, todos sus rasgos característicos; sólo así pudo descubrir esta "ley de evolución" y "predecir" la inevitable absorción de la pequeña producción por la producción en gran escala, el crecimiento del proletariado, el conflicto con la burguesía, la revolución de la clase obrera y, al mismo tiempo, la transición a un régimen de dictadura proletaria. La mayoría de los historiadores burgueses no proceden así. Asimilan los comerciantes de la antigüedad con los capitalistas de hoy, y la plebe parásita de Grecia y Roma al proletariado. Esta confusión es útil a la burguesía para demostrar el poder de permanencia del capitalismo y para probar que las revoluciones proletarias son tan ineficaces como los levantamientos de esclavos en Roma. Pero, en realidad, los "proletarios" romanos no tienen nada en común con los actuales trabajadores, del mismo modo que los comerciantes romanos tienen muy poca similitud con nuestros capitalistas. Toda la estructura de la vida era otra, por lo que es fácil deducir que la marcha de su evolución debe haber sido distinta. Según Marx, "cada época histórica tiene sus propias leyes... Tan pronto como la vida supera una determinada fase de su desarrollo, saliendo de una etapa para entrar en otra, empieza a estar presidida por leyes distintas."[6]

Esta anotación es parafraseada por Marx de las palabras del profesor N. Sieber, de la Universidad de Kiev, al interpretar éste sus ideas.

En cuanto a la sociología, que estudia la sociedad en sus formas particulares y en su conjunto, es importante establecer esta proposición como una guía para todas las ciencias sociales particulares, con respecto de las cuales la sociología, como sabemos, constituye un método de investigación.

En segundo lugar, cada forma debe ser estudiada en el proceso de su transformación interna. En ningún caso debe suponerse que una forma social inmutable sea simplemente sustituida por otra a su vez inmutable, tal como ocurre con la proyección de imágenes fijas. En la sociedad, nunca sucede, por ejemplo, que el capitalismo exista durante cierto tiempo en forma inmutable y que luego sea remplazado por un régimen socialista también inmutable. En realidad, cada una de estas formas evoluciona sin cesar durante toda su existencia. Examinemos rápidamente la época capitalista. ¿El capitalismo ha sido siempre el mismo? En modo alguno. El ha atravesado diversas etapas en su desarrollo: capitalismo mercantil, industrial, capitalismo financiero, con su política imperialista, capitalismo de Estado durante la guerra mundial. Pero ni aun dentro de los límites de cada una de estas etapas ha permanecido inmóvil; de lo contrario, hubiera sido imposible para una etapa ceder el paso a la otra. En realidad, cada etapa crea las condiciones necesarias para el nacimiento de la siguiente. Durante el período del capitalismo industrial, por ejemplo, el proceso de concentración del capital ya se estaba realizando. Sobre esta base surgió el capital financiero, con sus trusts y bancos.

En tercer lugar, cada forma social debe ser considerada en su crecimiento y necesaria desaparición, es decir en sus relaciones con otras formas. Ninguna forma social desciende de los cielos, cada una de ellas es una consecuencia necesaria del estado social precedente. A menudo es difícil determinar precisamente los límites, el momento en que uno termina y comienza otro; un período se yuxtapone con el otro. Las épocas históricas no son unidades rígidas e inmóviles semejantes a objetos físicos; son procesos, formas de fluctuación vital, sujetas a un cambio constante. A fin de reconstruir adecuadamente cualquier forma social es preciso buscar su raíz en el pasado, examinar las causas de su nacimiento, las condiciones de su formación, las fuerzas motrices de su desarrollo. Y también es necesario estudiar las causas de su inevitable fin, la dirección del movimiento o, como se dice, "las tendencias de su evolución", que determinan la desaparición de esta forma y preparan su remplazo por un régimen social nuevo. Cada etapa es así un eslabón en la cadena que se une por sus dos extremos a otros dos eslabones: el que le precede y el que le sigue. Aun cuando algunos profesores burgueses admitan este hecho en lo que se refiere al pasado, les es imposible aceptarlo con respecto al presente: el capitalismo no puede perecer. Ellos aceptan investigar los orígenes del capitalismo, pero tienen miedo de pensar en las condiciones que

conducen a su destrucción. "En este olvido reside, por ejemplo, toda la sabiduría de los economistas modernos, que demuestran la eternidad y la armonía de las condiciones sociales existentes".[7]

El capitalismo salió del régimen feudal debido al desarrollo del sistema de producción de mercancías y se encamina hacia el comunismo mediante la socialización de los medios de producción puesta en ejecución por la dictadura del proletariado. Sólo después de haber examinado las relaciones del capitalismo con el sistema precedente y su necesaria transformación al comunismo podemos comprender esa forma de sociedad. Toda otra forma social debe ser estudiada del mismo modo; ésta es una de las exigencias del método dialéctico, que es también llamado "concepción histórica", por el hecho de que considera cada forma social "no como eterna", sino como "históricamente pasajera", que aparece en cierto momento de la historia para desaparecer en otro.

Esta concepción histórica de Marx no tiene nada de común con la llamada "escuela histórica" en jurisprudencia y en economía política. Esta escuela reaccionaria considera que su principal tarea es probar que todos los cambios se verifican con mucha lentitud y en defender toda la anticuada charlatanería "consagrada por el tiempo". Ya Enrique Heine dijo, refiriéndose a esta escuela:

"Cuidaos del rey Thule, esquivad
el Norte y sus peligrosas asechanzas;
policías, gendarmes, la escuela histórica completa
a ustedes y a ellos es mejor desconocer".[8]

Conservar las "sagradas tradiciones" es una necesidad imperiosa de la burguesía. Es por eso, sobre todo, que los fenómenos que deben su origen a una etapa histórica específica son considerados como eternos, impuestos por Dios, y, por lo tanto, inmutables. Podemos citar tres ejemplos:

I. EL ESTADO. Sabemos ya que el Estado es una organización de clase que no puede existir sin clases, que un Estado sin clases es un círculo cuadrado, porque el Estado no puede surgir hasta que una etapa determinada de la evolución humana ha sido alcanzada. Mas oigamos la sabia palabra de los historiadores burgueses... Eduard Meyer dice: "Hasta dónde pude llegar la formación de grupos orgánicos en el caso de los animales, es cosa que puede observar hace treinta años entre los perros callejeros de Constantinopla. Estaban organizados por barrios, en los cuales no admitían perros extraños, y cada tarde los perros del barrio se reunían en un solar yermo para un mitin de cerca de media hora, en el cual ladraban en todos los tonos. Se puede, en consecuencia, hablar aquí de estados perrunos, de contornos perfectamente definidos en el espacio"[9]. No puede entonces sorprendernos que Meyer acepte al estado como una propiedad necesaria a la sociedad humana. Si aun los perros tienen estado (y, por ende, leyes, justicia, etc.), ¿cómo podrían los hombres prescindir de él?

II. EL CAPITAL. En esta materia, los economistas burgueses utilizan el mismo procedimiento. Es bien sabido que el capital no ha existido siempre, como así tampoco el capitalismo. Los capitalistas y los obreros son formaciones históricas de ninguna manera eternas. Pero los profesores burgueses siempre

definieron al capital –y también al régimen capitalista– como si él hubiera existido siempre. Así, Torrens escribe: "En la primera piedra que el salvaje lanza a la bestia por él acosada, en el primer palo que empuña para derribar el fruto al que no llega con la mano, vemos los orígenes de la apropiación de un artículo para la adquisición de otro, descubriendo así los orígenes del capital[10]." El mono que golpea cocos de un árbol es, pues, un capitalista (¡pero sin trabajadores!). Los economistas modernos no son mucho mejores. A fin de probar la perennidad del poder estatal, estos pobres diablos están obligados a endosar a sus perros la capacidad de los Lloyds George, y a sus monos las de los Rothschild.

III. EL IMPERIALISMO. Los eruditos burgueses, que se ocupan de este problema con frecuencia, lo definen como una tendencia de toda forma vital hacia la expansión. Pero sabemos perfectamente que el imperialismo es la política del capitalismo financiero, y que éste sólo surge como una forma económica dominante hacia fines del siglo XIX. Sin embargo, a los eruditos burgueses no les importa eso. A fin de probar que las cosas "siempre han sido así", hacen del pollo que picotea granos un imperialista, porque se "anexa" los granos. El perro estadista, el mono capitalista y el pollo imperialista son los mejores indicios del nivel de la moderna ciencia burguesa.

5. LAS CONTRADICCIONES EN LA EVOLUCION HISTORICA

Así, la ley del cambio, la ley del movimiento incesante es la base de todas las cosas. Fundamentalmente dos filósofos, uno antiguo, Heráclito, y el otro moderno, Hegel, formularon, como hemos visto ya, esta ley del cambio. Pero no se detuvieron ahí, sino que plantearon la cuestión de la forma en que el proceso se opera. Y descubrieron que la solución consistía en que los cambios eran producidos por crecientes contradicciones internas, por un conflicto interior. Por ello, Heráclito declaró: "La lucha es la madre de todo acontecimiento", mientras que Hegel dijo: "La contradicción es la que nos hace avanzar".

Indudablemente, esta ley es correcta. En efecto, imaginemos un instante que en el mundo no hay ningún conflicto de fuerzas, ninguna lucha, que no hay fuerzas antagónicas. Esto significaría que el mundo está en perpetuo equilibrio estable y, por lo tanto, en total y absoluta estabilidad, un estado de reposo que excluiría todo movimiento. Tal estado de reposo podría ser concebible sólo en un sistema cuyas fuerzas y partes componentes estuviesen de tal manera relacionadas que no permitieran la aparición de conflictos ni alteraciones. Como sabemos ya, las cosas cambian, todas las cosas fluyen, y es claro que tal estado de absoluto reposo no puede existir. Debemos, por lo tanto, descartar un estado en el cual no haya "contradicciones entre fuerzas opuestas y en conflicto" en el que no haya alteraciones del equilibrio sino inmovilidad. Consideremos este asunto más en detalle.

En biología, cuando hablamos de adaptación, indicamos el proceso por el cual una parte o un animal establece las relaciones que le

permiten coexistir en un medio dado. Se dice que un animal está "adaptado" a su medio ambiente cuando ha logrado en él su "modus vivendi", cuando está equipado para afrontar lo que le circunda y sus cualidades son tales que le permiten sobrevivir. El topo está "adaptado" a las condiciones que prevalecen bajo la superficie de la tierra, el pez a las del agua; cualquiera de esos animales, transportados al medio ambiente del otro, perecerá instantáneamente.

Un fenómeno similar puede observarse también en la llamada naturaleza "inanimada"; la tierra no cae dentro del sol; sino que gira a su alrededor sin "ningún contratiempo". Una relación semejante entre el sistema solar y el Universo que lo rodea permite a ambos coexistir en el espacio indefinidamente. En este último caso, por lo común, hablamos, no ya de adaptación, sino de equilibrio entre los cuerpos o sistemas de cuerpos, etc. Por último, podemos observar también el mismo estado de cosas en la sociedad. Quiérase o no, la sociedad vive dentro de la naturaleza. Está, por lo tanto, de una manera u otra, en equilibrio con ella. Y sus diversas partes han de estar, si quiere sobrevivir, adaptadas entre sí de manera tal que permitan su coexistencia. ¡En efecto, los capitalistas y los obreros coexisten desde hace largo tiempo!

En todos estos ejemplos es evidente que consideramos un mismo fenómeno: el del "equilibrio". Y si es así, ¿para qué hablar de contradicciones y de luchas? ¿No es acaso la lucha una ruptura del equilibrio? Como hemos observado en la naturaleza y en la sociedad, el equilibrio no es absoluto, "no es" inalterable, sino que es un equilibrio "in flux", lo que significa que puede establecerse y destruirse para ser restablecido sobre una base y nuevamente alterado. Y así sucesivamente.

La noción exacta del equilibrio es más o menos la siguiente: "Decimos que un sistema se halla en estado de equilibrio cuando no puede, sin el concurso de una energía exterior, salir de tal estado." Si –permítasenos la expresión– ciertas fuerzas se neutralizan al obrar sobre un cuerpo, éste queda en estado de equilibrio, y basta aumentar o disminuir una de estas fuerzas para que el equilibrio se rompa.

Si la alteración del equilibrio es de corta duración y el cuerpo retorna a su primitivo estado, el equilibrio es llamado estable; si esto no sucede, el equilibrio es inestable. En las ciencias naturales observamos el equilibrio mecánico, químico y biológico[11].

En otras palabras, existen en el mundo fuerzas que actúan en diversas direcciones y opuestas entre sí. Estas fuerzas sólo se equilibran mutuamente en casos excepcionales. Observamos entonces un estado de "reposo" en el que permanece oculta la lucha real de las fuerzas. Pero si sólo una de estas fuerzas cambia, inmediatamente las "contradicciones internas" serán reveladas, el equilibrio será roto, y si un

nuevo equilibrio se establece ha de ser sobre una base y, por lo tanto, debido a una nueva combinación de fuerzas, etc. De todo esto deducimos que el "conflicto", la "contradicción", y, por lo tanto, el antagonismo de las fuerzas actuantes en diversas direcciones, determinan el movimiento del sistema.

Por otra parte, observamos igualmente aquí la "forma" de estos procesos: en primer lugar, el estado de equilibrio; en segundo lugar, la ruptura de este equilibrio; en tercer lugar, el restablecimiento del equilibrio sobre una "nueva" base. Luego la historia recomienza: el nuevo equilibrio es el punto de partida para una nueva alteración, así, *ad infinitum*. Considerado en conjunto, estamos frente a un proceso evolutivo, determinado por el desarrollo de las contradicciones internas.

Hegel observó esta característica del movimiento y la expresó de la siguiente manera: llamó al equilibrio primitivo "tesis", a la ruptura del equilibrio "antítesis" y al restablecimiento del equilibrio sobre una nueva base, "síntesis" (proposición unificadora que concilia las contradicciones). A este carácter dinámico de todo lo que existe, expresado por él en la forma tripartita (tríada), Hegel lo llamó "dialéctica".

La palabra "dialéctica" entre los antiguos griegos significó el arte de la elocuencia, de la polémica. El curso de una discusion es el siguiente: un hombre dice una cosa, otro lo opuesto (es decir, "niega" lo que el primero ha dicho), y, en definitiva, "de la discusión sale la luz" y contiene lo que hay de verdadero en las dos afirmaciones (la "síntesis"). Lo mismo ocurre en el proceso del pensamiento. Como Hegel es un idealista considera a toda la realidad como una autoevolución del espíritu. Desde luego que jamás pensó en rupturas del equilibrio, y las propiedades del pensamiento, como cosa primaria y espiritual, eran también para él cualidades del ser. Marx escribió, en relación con esto: "Mi método dialéctico no sólo es fundamentalmente distinto del método de Hegel, sino que es, en todo y por todo, la antítesis de él. Para Hegel, el proceso del pensamiento, al que él convierte incluso, bajo el nombre de idea, en sujeto con vida propia, es el demiurgo de lo real y esto la simple forma externa en que toma cuerpo. Para mí lo ideal no es, por el contrario, más que lo material traducido y traspuesto a la cabeza del hombre. . . [En Hegel] la dialéctica aparece invertida, puesta de cabeza. No hay más que darle la vuelta, mejor dicho ponerla de pie, y en seguida se descubre bajo la corteza mística la semilla racional."[12] Para Marx la dialéctica, es decir, la evolución por medio de contradicciones es, ante todo, una ley del "ser", una ley del movimiento de la materia, una ley dinámica de la naturaleza y de la sociedad. El proceso del pensamiento no es más que su expresión. Es necesario usar el método y el modo de pensar dialéctico para que la dialéctica de la naturaleza pueda ser así captada.

Creemos posible traducir el lenguaje "místico" (como Marx lo llamó) de la dialéctica hegeliana al lenguaje de la mecánica moderna. No hace mucho tiempo casi todos los marxistas protestaron contra la formulación mecánica, debido a la persistencia del antiguo concepto del átomo como una partícula aislada. Pero en la actualidad, gracias a la teoría electrónica, que considera a los átomos

como sistemas solares completos, no tenemos razón para rehuir esa formulación mecánica. Las corrientes más avanzadas del pensamiento científico en todos los campos aceptan estos puntos de vista. Marx alude a un modo análogo de plantear el problema (la teoría del equilibrio entre las diversas ramas de la producción, la del valor del trabajo, basada en él, etc.).

Cualquier objeto, una piedra, una forma viviente, una sociedad humana, etc., *pueden ser considerados como un todo compuesto de* elementos ligados entre sí. En otras palabras, ese conjunto puede ser considerado como un "sistema". Y ningún sistema existe en el vacío; tiene que estar rodeado por otros objetos materiales, los cuales constituyen para él su "medio ambiente". Para el árbol de la selva, su medio está formado por todos los otros árboles, el arroyo, la tierra, la hierba, los arbustos, los helechos, con todas sus cualidades. El medio del hombre es la sociedad en la cual vive: pero para la sociedad humana, este medio es la naturaleza exterior. Existe una constante relación entre el medio ambiente y el sistema. El medio ejerce una influencia sobre el sistema; y este último a su vez obra sobre aquél. Debemos, ante todo, investigar la cuestión fundamental respecto a la naturaleza de las relaciones entre el medio ambiente y el sistema, cómo han de ser definidos, cuáles son sus formas, cuál es su significación para el sistema.

Podemos distinguir tres tipos fundamentales de relaciones:

1º: El equilibrio estable. Este se produce cuando las relaciones recíprocas entre el medio y el sistema se expresan por una situación inalterable o por alteraciones pasajeras, después de las cuales se restablece nuevamente la situación original. Por ejemplo, consideremos una especie determinada de animales de las estepas. El medio permanece inmutable. La cantidad de alimentos disponibles para este tipo de animal ni aumenta ni disminuye; el número de animales que lo hostilizan permanece invariable; las enfermedades, los microbios (todo esto debe ser incluido en el "medio ambiente"), continúa existiendo en las proporciones originales ¿Cuál será el resultado? Considerado en su conjunto, el número de animales continuará siendo el mismo; algunos de ellos morirán o serán destruidos por las bestias dañinas, otros nacerán, pero la especie, en semejantes condiciones ambientales se conservará tal como siempre fue. Aquí tenemos un ejemplo de estancamiento, debido a que la relación entre el sistema (la especie animal considerada) y su medio no varía. He aquí un caso de equilibrio estable. Este último no implica una ausencia total de movimiento. Puede haber movimiento, pero la alteración que resulta es seguida por un restablecimiento del equilibrio sobre la base anterior. En este caso, la contradicción entre el medio y el sistema se reproduce de modo constante en la misma relación cuantitativa.

Observamos un caso similar en una sociedad del tipo estacionario

(trataremos esta cuestión en detalle más adelante). Si la relación entre la sociedad y la naturaleza es siempre la misma; si la sociedad extrae de la naturaleza, por el proceso de producción, tanta energía como consume, la contradicción entre ambas se reproducirá siempre en su forma anterior. La sociedad permanecerá estancada y estaremos en presencia de un estado de equilibrio estable.

2º: El equilibrio inestable de signo positivo. (Sistema en desarrollo.) Es un hecho innegable, sin embargo, que el equilibrio estable no existe. No es más que una ficción, un caso "ideal". En realidad, la relación entre el medio ambiente y el sistema nunca se reproduce precisamente en las mismas proporciones; en otros términos, la ruptura del equilibrio nunca conduce a su restablecimiento sobre la misma base, sino que es creado un nuevo equilibrio sobre una nueva base. Por ejemplo, en el caso de los animales mencionados hace un momento, aceptemos que el número de animales dañinos ha disminuido por alguna razón, mientras que los alimentos aumentaron. Indudablemente, el número de estos animales aumentará. Nuestro "sistema" se desarrollará, se establecerá un nuevo equilibrio sobre una base mejor, lo cual significará crecimiento. Dicho de otro modo, la oposición entre el medio ambiente y el sistema ha cambiado cuantitativamente.

Si en lugar de esos animales consideramos la sociedad humana y suponemos que la relación entre ella y la naturaleza cambia de modo tal que la sociedad extrae más energía de la naturaleza de la que es consumida por ella, debido al aumento de la producción (el suelo se vuelve más fértil o se inventan nuevos instrumentos). esta sociedad "crecerá" y no permanecerá más detenida. El nuevo equilibrio en cada caso será diferente. La contradicción entre la sociedad y la naturaleza se reproducirá cada vez sobre una base nueva y superior, gracias a la cual el sistema se desenvolverá, engrandeciéndose. Estamos aquí en presencia de un caso de equilibrio inestable de signo positivo.

3º: El equilibrio inestable con índice negativo. (Sistema en decadencia.) Consideremos el caso muy diferente de un nuevo equilibrio establecido sobre una base inferior. Supongamos, por ejemplo, que la cantidad de alimento de que disponen nuestras bestias ha disminuido, o que el número de animales dañinos, por alguna razón, ha aumentado. La especie de nuestro ejemplo tenderá a desaparecer. El equilibrio entre el sistema y el medio ambiente se restablecerá cada vez a expensas de una parte de este sistema. Las contradicciones se restablecerán sobre otra base, con signo negativo. Volviendo al caso de la sociedad, supongamos que la relación entre ella y la naturaleza se altera de manera tal que la sociedad se ve obligada a consumir más y más energía y a recibir cada vez menos. (El suelo exhausto, los métodos técnicos cada vez más insuficientes, etc.). Un nuevo equilibrio se establecerá en cada caso sobre una base inferior, en detrimento de una parte de la sociedad. En este caso, se trata de una sociedad decaden-

te, con un sistema en vías de desaparecer; en otras palabras, con un movimiento de signo negativo.

Todo otro caso puede ser referido a una de estas tres divisiones. En la base del movimiento, como hemos visto, reside en realidad la oposición entre el medio y el sistema, oposición que resurge incesantemente.

Pero hay que considerar otro aspecto del problema. Hasta ahora sólo hemos hablado de las contradicciones entre el medio ambiente y el sistema, es decir de las contradicciones externas. Pero hay también contradicciones internas, que existen dentro del sistema mismo. Cada sistema está formado por diferentes elementos, ligados entre sí. La sociedad humana está constituida por personas, el bosque por árboles y arbustos, el montículo de piedras por las diversas piedras, el rebaño de animales por cada animal, etc. Y entre cada uno de estos componentes existe un gran número de oposiciones, enfrentamientos, conflictos, etc. En otras palabras, aquí no hay un equilibrio absoluto. Si no puede haber, estrictamente hablando, equilibrio absoluto entre el medio ambiente y el sistema, tampoco puede existir tal equilibrio entre los elementos del sistema mismo.

Esto puede observarse más claramente en el ejemplo del sistema más complejo: la sociedad humana. Aquí encontramos un número infinito de contradicciones. La lucha de clases es la expresión más aguda de las "contradicciones sociales" y sabemos que la "lucha de clases es la fuerza motriz de la historia". Las contradicciones entre las clases, entre los grupos, entre los ideales, entre los modos de producción y de reparto, el desorden en la producción (la anarquía en la producción capitalista), todo esto constituye una cadena sin fin de contradicciones, todas las cuales existen dentro del sistema y surgen de su estructura contradictoria (contradicciones estructurales). Pero estas contradicciones no destruyen por sí mismas la sociedad. Ellas "pueden" destruirla (si, por ejemplo, las clases antagónicas se aniquilan en una guerra civil), pero también es posible que esto no suceda y la sociedad persista.

En este último caso, es preciso que exista un equilibrio inestable entre los diversos elementos de la sociedad. Discutiremos más adelante la naturaleza de este equilibrio. Por el momento, una sola cosa nos interesa: no se puede considerar a la sociedad, como lo hacen tantos profesores burgueses, como si no existiese en su seno ninguna contradicción. Por el contrario, un estudio científico de la sociedad presupone el examen de sus contradicciones internas. La "evolución" histórica es una evolución contradictoria.

Debemos destacar nuevamente un hecho sobre el cual tendremos que volver más de una vez en el curso de este libro. Hemos dicho que estas contradicciones son de dos clases: entre el medio ambiente y el sistema y entre los elementos de un mismo sistema. ¿Existe alguna

relación entre estos dos fenómenos? Basta reflexionar un instante para responder afirmativamente.

Es evidente que la estructura interna del sistema (su equilibrio interno) debe modificarse de acuerdo con la relación existente entre el sistema y su medio. Esta última relación es el factor decisivo porque el estado total del sistema, las formas fundamentales de su dinamismo (decadencia, prosperidad o estancamiento) están determinadas por esta relación.

Consideremos el problema del siguiente modo: ya hemos visto que el carácter del equilibrio entre la sociedad y la naturaleza determina el curso fundamental del movimiento de la sociedad. Bajo esta circunstancia, ¿puede la estructura interna continuar por largo tiempo desarrollándose en direccion opuesta a dicho curso? Desde luego que no. En el caso de una sociedad que se desarrolla en sentido positivo será imposible que su estructura interna continúe agravándose "constantemente". Si en una "coyuntura de crecimiento" la estructura de la sociedad se empobreciera y sus desórdenes internos aumentaran, evidenciaría la existencia de una nueva contradicción entre el equilibrio externo y el interno. ¿Qué ocurriría entonces? Si la sociedad ha de continuar creciendo, se verá obligada a reconstruirse y a adaptar su estructura interna al carácter del equilibrio externo. En consecuencia, el equilibrio interno (estructural) es un factor dependiente del equilibrio externo; es una "función" de éste.

6. LA TEORIA DE LAS TRANSFORMACIONES POR SALTOS Y LA TEORIA DE LAS TRANSFORMACIONES REVOLUCIONARIAS EN LAS CIENCIAS SOCIALES

Ahora debemos considerar un último aspecto del método dialéctico: la teoría de las transformaciones por saltos. Como se sabe, es muy común la opinión de que la naturaleza no procede por saltos (*Natura non facit saltus*). Este postulado tan conocido ha sido citado a fin de demostrar "irrefutablemente" la imposibilidad de la revolución, pese a que las revoluciones tienen el hábito de producirse a despecho de la moderación de nuestros queridos profesores. ¿Pero la naturaleza es tan ordenada y moderada como ellos pretenden?

En su *Ciencia de la lógica*, Hegel escribió: "Se dice que no hay cambios repentinos en la Naturaleza y lo común es que, cuando hablamos de aparición o desaparición (*Entstehen oder Vergehen*), siempre imaginamos una aparición (*Hervorgehen*), o desaparición (*Verschwinden*) graduales. Sin embargo, hemos visto casos en los cuales la ruptura de la forma del ser (*des Seins*) envuelve no sólo un cambio de carácter cuantitativo, sino también un salto brusco de carácter cualitativo (*Anderswerden*); una interrupción del proceso gradual (*ein*

Abbrechen des Allmählichen), que trae una realidad cualitativamente distinta a la del anterior estado[13]."

Hegel habla de una transición de una cantidad en cualidad. Hay un ejemplo muy simple de esa transición. Si calentáramos agua, observaríamos que durante el proceso térmico ascendente, antes que la temperatura de 100 grados sea alcanzada el agua no hierve ni se convierte en vapor. Sus partículas se moverán cada vez con mayor rapidez, pero no formarán burbujas en la superficie en forma de vapor. El cambio hasta ese momento es meramente cuantitativo. Las partículas se mueven cada vez con mayor celeridad, la temperatura aumenta; pero el agua sigue siendo agua, con todas sus cualidades, su cantidad está mudándose gradualmente; su cualidad permanece idéntica. Pero cuando la hayamos calentado hasta 100 grados centígrados habrá llegado a su "punto de ebullición". Al momento comienza a hervir; entonces las partículas, que habían estado en vertiginoso movimiento, estallan y saltan de la superficie en forma de pequeñas explosiones de "vapor". El agua ha dejado de ser agua y se ha convertido en "vapor", en gas. Ahora se trata de una nueva materia, con nuevas cualidades.

Así hemos visto dos importantes peculiaridades en el proceso del cambio.

En primer lugar, habiendo alcanzado un determinado grado de movimiento, los cambios cuantitativos provocan cambios cualitativos (o, abreviando, la "cantidad deviene calidad"). En segundo lugar, esta transición de cantidad en calidad es alcanzada por medio de un salto, lo que constituye una ruptura del proceso gradual y continuo. El agua no se transforma gradualmente, primeramente en un "pequeño" vapor que luego se va haciendo más grande. Durante cierto tiempo no hierve, pero una vez alcanzado el "punto de ebullición" comienza a hacerlo. Debemos considerar esto como un cambio brusco, un salto.

La transformación de cantidad en cualidad es una de las leyes fundamentales del movimiento de la materia, cuyo rastro puede encontrarse a cada paso en la naturaleza y en la sociedad. Cuélguese un peso del extremo de una cuerda y añádase gradualmente ligeros pesos adicionales, cada uno tan pequeño como se desee. Hasta un límite determinado la cuerda "resistirá". Pero una vez que este límite haya sido excedido, se romperá súbitamente ("por salto"). Condénsese el vapor en una caldera; todo irá bien hasta cierto momento; la aguja del manómetro marcará un aumento de la presión del vapor contra las paredes de la caldera. Pero tan pronto como la aguja haya excedido cierto límite, la caldera explotará. La presión del vapor sobrepasó —quizás en muy poco— el poder de resistencia ofrecido por las paredes de la misma. Hasta ese momento, los cambios cuantitativos no habían culminado en un "salto", en un cambio "cualitativo", pero en ese "punto" la caldera explotó.

Varios hombres son insuficientes para mover una roca. Uno más se les une, pero todavía no pueden moverla. Una anciana débil aparece y entre todos mueven la roca. Aquí se necesitó una pequeña fuerza adicional y tan pronto como se consiguió la tarea fue realizada. Tomemos otro ejemplo: Leon Tolstoi escribió un cuento titulado *Tres panes y un bizcocho.* El argumento del cuento es el siguiente: un hombre, para saciar su hambre, comió tres panes, uno después de otro. Pero como aún continuaba hambriento, comió un bizcocho, con lo que logró aplacar su apetito. Entonces comenzó a lamentarse por no haber comido antes el bizcocho, pues de ese modo no habría tenido necesidad de comer los tres panes. Desde luego, nosotros advertimos su error. Aquí también el cambio cualitativo, el paso del sentimiento de hambre al de saciedad se produce súbitamente (después de comer el bizcocho). Pero esta diferencia cualitativa sobrevino luego de cambios cuantitativos: el bizcocho hubiera sido inútil sin los panes.

Vemos, pues, que es absurdo negar la existencia de cambios bruscos y admitir sólo un proceso gradual, deliberado. A menudo encontramos saltos bruscos en la naturaleza, y la afirmación según la cual "la naturaleza no procede por saltos" no es sino la expresión del temor ante la posibilidad de tales trastornos en la sociedad, del temor a las revoluciones.

Es un hecho característico que las antiguas teorías burguesas sobre el origen del Universo fueron teorías catastróficas, aunque ingenuas y erróneas. Tal fue, por ejemplo, la de Cuvier. Esta fue desplazada luego por la teoría de la evolución que aportó muchos elementos nuevos, pero que comenzó negando las transformaciones por saltos. De tal naturaleza son los trabajos de Lyell (*Principios de geología*). Pero a fines del siglo pasado surgieron teorías que reconocieron la importancia de los cambios bruscos. Por ejemplo, el botánico De Vries (*La teoría de las mutaciones*) sostuvo que de tiempo en tiempo, sobre la base de cambios previos, ocurren transformaciones súbitas que después se consolidan convirtiéndose en puntos de partidas de nuevos ciclos de evolución. Las antiguas nociones que negaban los "cambios bruscos" ya no convencen a nadie. Es evidente que estas concepciones surgieron en un medio social conservador. Leibniz, por ejemplo, decía: "Todo en la naturaleza procede por grados, nunca por saltos" (*Tout va par degrés dans la nature et rien par sauts*).

Si los sabios burgueses niegan el carácter contradictorio de la evolución lo hacen por temor a la lucha de clases o en su deseo de encubrir las contradicciones sociales. Su temor a la revolución les hace rechazar los cambios bruscos. Toda su sabiduría está contenida en el siguiente razonamiento: no hay cambios violentos en la naturaleza ni en ninguna otra parte. Por lo tanto, proletarios, ¡no os ocupéis de hacer la revolución! Aquí se hace evidente que la ciencia burguesa contradice los postulados científicos más esenciales. En efecto, todo el mundo sabe que ha habido muchas revoluciones en la

sociedad humana; ¿puede alguien acaso negar que hubo una Revolución inglesa, o una Revolución francesa, o la de 1848, o la rusa de 1917? Si estos cambios violentos ocurrieron en la sociedad y todavía ocurren, la ciencia no puede negarlos, negándose a reconocer lo sucedido, sino que debe tratar de comprender estos cambios súbitos y explicarlos.

Las revoluciones en la sociedad son el equivalente de los saltos en la naturaleza. No caen un buen día del cielo, sino que son preparadas por todo el curso precedente del desarrollo, así como el agua hirviendo es preparada por el proceso térmico o la explosión de la caldera de vapor, por la presión creciente del vapor en sus paredes. Una revolución en la sociedad significa su reconstrucción, "un cambio estructural del sistema". Ocurre como consecuencia inevitable de las contradicciones entre la estructura de la sociedad y las exigencias de su desarrollo. Discutiremos la naturaleza de este proceso más adelante. Por el momento, sólo es preciso que establezcamos lo siguiente: en la sociedad, al igual que en la naturaleza, tienen lugar cambios bruscos. En la sociedad, al igual que en la naturaleza, estos cambios súbitos son preparados por el curso anterior de las cosas. En otras palabras, en la sociedad, como en la naturaleza, la evolución (desarrollo gradual) conduce a la revolución (salto): "Los cambios violentos presuponen una evolución anterior y los cambios graduales conducen a cambios bruscos. Estos son dos momentos necesarios del mismo proceso[14]."

La naturaleza contradictoria de la evolución, la cuestión de los cambios bruscos, es uno de los problemas teóricos más esenciales. A pesar de que un gran número de escuelas y tendencias burguesas se oponen a la teleología y son favorables al determinismo, fracasan no obstante al tratar estos problemas. La teoría de Marx no es una teoría evolucionista sino revolucionaria. Por esta misma razón es inaceptable para los ideólogos de la burguesía y de aquí que ellos "admitan" la teoría en su totalidad..., con excepción de su dialéctica revolucionaria. Sus objeciones al marxismo, por lo común, asumen la misma forma.

Así, Werner Sombart, un profesor alemán, trata a Marx con gran respeto en lo que se refiere a la evolución, pero lo ataca tan pronto como percibe los elementos revolucionarios del marxismo. Teorías completas han sido elaboradas demostrando que Marx fue un sabio en cuanto a su evolucionismo, pero deja de serlo cuando se convierte "aunque sea teóricamente" en un revolucionario. Abandona entonces la esfera de la ciencia y se entrega a las pasiones revolucionarias. Piotr Struve, ex marxista autor del manifiesto de la socialdemocracia rusa, que luego se convirtió en líder monárquico y teórico principal de la contrarrevolución, también comenzo atacando al marxismo por su teoría de los cambios por saltos. Plejanov, entonces un revolucionario, escribió: "Struve quiere demostrarnos que la naturaleza no procede por saltos y que el intelecto (razón) tampoco los sufre. El hecho es que Struve se refiere a su propio intelecto, el cual, verdaderamente, "no tolera saltos", por la sencilla razón, según se

dice de que "no puede soportar cierta dictadura" (canillas de Plejanov)[15]. La llamada "escuela organicista", los positivistas, spencerianos, evolucionistas, etc., todos se oponen a los cambios por saltos, porque ellos no pueden aceptar "cierta dictadura".

BIBLIOGRAFIA

Las obras ya citadas en los dos primeros capítulos. Véanse además: A. DEBORIN: *Introducción a la filosofía del materialismo dialéctico.* G. PLEJANOV: *Crítica de nuestros críticos.* Del mismo: *Problemas fundamentales del marxismo.* K. MARX: *Introducción general a la crítica de la economía política.* I. BERGMANN: *La dialéctica a la luz de la teoría moderna del conocimiento* (en ruso). (Un punto de vista crítico y no ortodoxo. A. BOGDANOV: *La ciencia universal de la organización* (en ruso). (Un ensayo original para superar a la filosofía.) L. ORTODOXO (AXEBROD): *Ensayos filosóficos* (en ruso). KARL KAUTSKY: *Anti-Bernstein.* N. BUJARIN: *Die politische Okonomie des Rentiers* (parte metodológica).

La literatura crítica dirigida contra el materialismo dialéctico es inmensa. Entre los autores rusos basta citar a KAREIEV y a TUGAN-BARANOVSKY (*Los fundamentos teóricos del marxismo* (en ruso).

IV. LA SOCIEDAD

1. Concepto de los conjuntos. Conjuntos lógicos y reales. 2. La sociedad como conjunto real, como sistema. 3. Carácter del vínculo social. 4. La sociedad y el individuo. Supremacía de la sociedad sobre el individuo. 5. Sociedades en proceso de formación.

1. CONCEPTO DE LOS CONJUNTOS. CONJUNTOS LOGICOS Y REALES

No siempre hallamos cuerpos simples, que al momento nos impresionen como unidades constitutivas (por ejemplo, una hoja de papel, una vaca, un señor A), sino que también encontramos unidades compuestas, cantidades complejas. Cuando consideramos el desenvolvimiento de la población podemos afirmar que el número de varones nacidos en un determinado intervalo de tiempo ha aumentado en determinada cantidad. Entonces consideramos a ese "número de niños" como una cantidad total que existe aparte de sus diversas unidades, y es considerada como una unidad en sí misma (un conjunto estadístico). Al hablar de una selva, una clase, la sociedad, etc., al momento nos damos cuenta de que se trata de cantidades compuestas. Nos referimos a ellas como a un todo; pero también sabemos que están formados por elementos que tienen cierto grado de independencia: la selva se compone de árboles, arbustos, etc.; las clases, de las diversas personas que las constituyen, etc. Estas cantidades compuestas son llamadas "conjuntos".

De los ejemplos ofrecidos, podemos deducir, sin embargo, que los conjuntos pueden ser de varias clases: cuando hablamos de los niños nacidos en 1921 o del bosque de Fontainebleau se percibe una diferencia. En un caso, el de los niños varones, sabemos que, en realidad, no se hallan ligados entre sí y por sí mismos, unos están en un lugar y otros en otro; ninguno ejerce influencia sobre los demás, cada cual existe por su cuenta; somos nosotros los que los unimos, denominamos y hacemos de ellos un conjunto. Pero se trata de un conjunto mental, hecho sobre el papel, pero de ningún modo viviente ni real. Tales agregados artificiales pueden ser llamados ficticios o lógicos. Cuando hablamos de la sociedad o de una selva o de una clase, el caso es muy diferente; aquí la unión de los elementos componentes no es sólo una unión mental (lógica). En este caso, tenemos delante nuestro la selva, con sus árboles, arbustos, hierbas, etc., lo cual con seguridad constituye un conjunto viviente, real. La selva no es mera suma de diversos elementos. Todos esos elementos están continuamente actuando uno sobre otro. En otras palabras, se encuentran en

estado de permanente dependencia recíproca. Si se tala una parte de la selva, quizá se marchite debido a la falta de unidad una porción de ella o quizá retoñe mejor porque recibirá con mayor facilidad el sol. Estamos aquí en presencia de una acción recíproca de las partes que forman la "selva"; y esta acción es absolutamente real, no imaginada por nosotros con un cierto propósito. Más aún, esta acción recíproca es constante y de larga duración y existirá en tanto que exista el conjunto. Tales conjuntos llevan el nombre de "conjuntos reales".

Todas estas diferencias son condicionales. En efecto, en un sentido estricto no hay unidades simples. El señor A es, en realidad, una colonia de células, es decir un cuerpo extremadamente complicado. Hemos visto que aun el átomo puede ser subdividido, y como, en principio, no hay límite para la divisibilidad, de ahí se deduce que, en última instancia, no existen unidades simples. Sin embargo, nuestras distinciones son sólidas hasta cierto punto. Un individuo es un cuerpo simple y no un conjunto cuando se le compara con la sociedad; pero es un cuerpo compuesto, un conjunto real en relación con una célula, etc. Si deseamos hablar de estas cosas en términos no comparativos, podemos usar el término "sistema". Un sistema y un conjunto real son términos idénticos. La relatividad de estas distinciones aparece todavía con más claridad: hablando estrictamente, el Universo entero es un conjunto real e infinito, cuyas partes están en un proceso de constante e ininterrumpida acción recíproca. Hay así una acción mutua entre todos los objetos y elementos del universo, pero esta acción es, en algunos casos, más o menos directa o indirecta. De ahí las distinciones que hemos hecho hace un momento. Ellas tienen valor, como hemos visto, cuando son comprendidas de modo dialéctico, dentro de ciertos límites, relativamente de acuerdo con las circunstancias.

2. LA SOCIEDAD COMO CONJUNTO REAL, COMO SISTEMA

Consideremos ahora la sociedad desde este punto de vista. No hay duda de que la sociedad constituye un conjunto real, porque en ella hay un constante e ininterrumpido proceso de acción mutua entre sus diversas partes. El señor A fue al mercado. Allí comerció, participó en la formación del precio del mercado, que a su vez tuvo repercusión en el mercado mundial, quizás en grado infinitesimal. Pero, de todas maneras, influyó en los precios mundiales; estos últimos, a su vez, influencian el mercado del país en que vive el señor A y el mercado local que él frecuenta. Por otra lado, supongamos que compra un arenque en el mercado; esto ejercerá una influencia en su presupuesto, porque le obligará a gastar el resto de su dinero de cierto modo, etc. Miles de pequeñas influencias de ese tipo pueden ser enumeradas. El señor A se casa. Para ese fin, él ha comprado un número de objetos y ha ejercido de ese modo una influencia económica en otras personas. Como no es bolchevique sino cristiano ortodoxo, acude al cura, y así fortalece la organización eclesiástica, lo que produce cierta in-

fluencia en el rol social de la iglesia y sobre el estado de espíritu de una sociedad dada. Pagó dinero al cura y, de esa manera ha aumentado la demanda de las mercaderías que habitualmente compran los eclesiásticos, etc. Más tarde tiene hijos, y esto a su vez, produce miles de consecuencias. Imagínense la cantidad de personas que son influenciadas, aunque sea muy ligeramente, por el matrimonio del señor A. El señor A entra en el partido liberal, a fin de cumplir con sus "deberes de ciudadano". Comienza a asistir a mitines, junto a cientos de correligionarios, y a experimentar los mismos sentimientos de odio contra los malditos bribones que holgazanean por las calles y ayudan a esos hijos de Satanás que son los bolcheviques. Las influencias que ejerció en las reuniones toca y mueve directa o indirectamente a un gran número de personas. Desde luego, esta influencia es difícil de determinar; pero no importa lo pequeña que pueda ser, ya que no por eso deja de existir. Y cualquiera sea el campo de acción en el que se desempeña el señor A, se observará que siempre influye sobre otros y que otros influyen sobre él. Porque en la sociedad todas las cosas están unidas por millones de hilos.

Hemos comenzado por analizar un individuo para demostrar cómo influye sobre los demás. Veamos ahora qué influencia han ejercido sobre él los fenómenos sociales. Supongamos que hay una gran prosperidad industrial y que la empresa en la cual el señor A es jefe de contabilidad está obteniendo grandes ganancias. El señor A logra un aumento de sueldo. Se declara la guerra, es alistado, defiende la patria de sus amos (convencido, desde luego, que defiende la civilización) y muere en la guerra. Tal es el poder de las relaciones sociales.

Si nos representamos el inmenso número de hechos que actúan unos sobre otros en la sociedad humana, aunque fuera sólo en un día, se desplegaría ante nosotros un cuadro portentoso. Solamente las relaciones elementales entre los hombres, relaciones que no están regidas por nada ni nadie, se presentan bajo innumerables formas. Pero hay también formas de organización más o menos reguladas, desde la autoridad gubernamental hasta el club de ajedrez y la asociación de hombres calvos. Si consideramos todos estos innumerables entrecruzamientos podremos comprender que la vida social representa una verdadera torre de Babel de influencias y reacciones recíprocas.

Dondequiera que haya una acción mutua de larga duración existe un conjunto real, un "sistema". Pero es necesario señalar el hecho de que un conjunto real o sistema no está necesariamente caracterizado por una "organización consciente" de las partes de este sistema. Esta afirmación es verdadera para la Naturaleza animada y la inanimada, lo mismo para los "mecanismos" que para los "organismos". Algunas personas llegan hasta a negar la existencia de la sociedad porque hay otros sistemas existentes dentro de ella (clases, grupos, partidos, círculos, organizaciones de índole diversa, etc.); pero no hay duda de la

acción mutua de estos sistemas y grupos dentro de la sociedad (lucha entre las clases y los partidos, momentos de cooperación, etc.). Por otra parte, las personas que forman estos grupos pueden, en otras combinaciones, actuar sobre los otros hombres (el capitalista y el obrero, que compran mercancías para su consumo al mismo capitalista). Más aún, estos grupos en sus relaciones mutuas, no están organizados. Obtenemos así un producto social inconsciente y la resultante social (véase nuestra discusión sobre el determinismo en el capítulo II) es obtenida por vía inorganizada e inconsciente (y esto continuará siendo así hasta la formación de una sociedad comunista). Con todo, tal "producto" social existe. Constituye un hecho irrefutable. Pero los hechos mundiales también son un hecho definido, lo mismo que la literatura, el comercio y la guerra mundiales. Estos hechos son suficientes para demostrar la existencia, en la actualidad, de una sociedad humana que supera las fronteras de los estados particulares.

En general, siempre que tengamos una esfera de relaciones recíprocas constantes tenemos a su vez un sistema especial, un conjunto real particular. *La sociedad es el sistema más amplio de relaciones recíprocas, que abarca todas las relaciones mutuas duraderas entre las personas.*

Nosotros definimos la sociedad como un conjunto real o como un sistema de acciones mutuas, rechazando categóricamente todos los intentos de la llamada escuela organicista, tendientes a asimilar la sociedad a un organismo.

El fin utilitario de la teoría "organicista" se revela en la fábula de Menenio Agripa, patricio romano que usó de los siguientes argumentos organicistas para atraer a los plebeyos en rebeldía: "Los brazos no se deben rebelar contra la cabeza, porque de esa manera el cuerpo humano, en su totalidad, perecería." El sentido social de la teoría organicista es el siguiente: la clase dominante es la cabeza, los trabajadores o los esclavos son los brazos y piernas, y como los brazos y las piernas no pueden en la naturaleza reemplazar a la cabeza, los oprimidos deben permanecer tranquilos.

Este carácter de humildad de la teoría organicista la ha hecho siempre muy popular entre la burguesía. El "fundador" de la sociología, Auguste Comte, consideró a la sociedad como un organismo colectivo (*organisme collectif*). Herbert Spencer, el más popular de los sociólogos burgueses, estimó a la sociedad como algo orgánico en sí mismo, sin conciencia desde luego, pero en posesión de órganos, tejidos, etc. René Worms, concede a la sociedad hasta conciencia, como en el caso del individuo, y Lilienfield declara sin ambages que la sociedad es un organismo en la misma medida que lo es un cocodrilo o el inventor de esta teoría. No hay duda que la sociedad tiene mucho en común con un organismo; pero también tiene mucho en común con un mecanismo. Estos rasgos son los de cualquier totalidad verdadera, los de cualquier sistema. Pero no tenemos la intención de ocuparnos de problemas infantiles tales como qué es lo que constituye el hígado o el apéndice vermiforme de la sociedad, o qué fenómenos sociales son equivalentes a úlceras. No vamos a dedicar demasiado espacio a este punto; más aún cuando los partidarios de la teoría organicista parecen dispuestos a caer en los brazos del misticismo y a reconstruir la sociedad bajo

la forma de una bestia fabulosa, algo así como la famosa ballena de la fábula rusa *El pequeño caballo giboso*[1].

La sociedad, pues, existe como conjunto real, como un sistema de elementos de acción mutua. Hemos visto anteriormente que el número de relaciones recíprocas en este sistema es infinito. Pero la misma existencia de la sociedad sugiere que todas estas fuerzas incontables, actuando en las más diversas direcciones, no constituyen solamente un loco torbellino, sino que se mueven como si fueran a través de ciertos canales, obedeciendo a una ley interna. En efecto, si por el contrario, fuera un caos completo, no habría posibilidad alguna, ni aún de un equilibrio inestable, en la sociedad. En otras palabras, no existiría la sociedad. Hemos discutido más arriba las leyes que rigen las acciones humanas, desde el punto de vista del individuo (véase el capítulo II); abordaremos ahora la cuestión desde el otro extremo, desde el punto de vista de la sociedad y las condiciones de su equilibrio. El resultado, sin embargo, es el mismo: estamos obligados a reconocer que el proceso social también está sometido a leyes. Es fácil descubrir estas leyes en el proceso social por una investigación de las condiciones de equilibrio social. Pero antes de llegar a esta materia debemos estudiar con más detalle la naturaleza de la sociedad misma. No basta con decir que ella es un sistema de personas que se influyen recíprocamente, o que este sistema es de carácter permanente. Es necesario explicar la naturaleza de este sistema, cómo se lo puede distinguir de otros, lo que constituye su base vital y su condición necesaria de equilibrio.

3. EL CARACTER DEL VINCULO SOCIAL

Las relaciones entre las personas que constituyeh el fenómeno social son, como hemos visto, muy variadas. Pero es necesario saber cuál es la condición para la permanencia de esas relaciones. En otras palabras, ¿entre todas esas relaciones de reciprocidad cuál es la condición esencial del equilibrio de todo el sistema? ¿Cuál es el tipo básico de vínculo social sin el cual los otros serían inconcebibles? He aquí nuestra respuesta: la relación social básica es el trabajo, expresado principalmente como "trabajo social". Es decir, en el trabajo consciente e explicarlo basta con suponer lo contrario. Supongamos por un momento que la relación de trabajo entre las personas fuera destruida, que los productos (*mercancías*) no pudieran ser trasladados de un lugar a otro, que las personas cesaran de trabajar unas para otras, que el trabajo social perdiera su carácter de tal. ¿Qué resultaría de todo esto? El resultado sería la ruina de la sociedad, que saltaría en miles de pedazos. O tómese otro ejemplo. Misioneros cristianos son envia-

dos a países tropicales a predicar sobre Dios y el diablo. Así establecen un llamado vínculo superior y espiritual. ¿Es posible que perduren esos vínculos entre el país del cual provienen estos señores y los "salvajes" si no hubiera frecuentes vapores ni intercambio regular (y no casual), si no se establecieran relaciones de trabajo entre los países "civilizados" y la patria de los "salvajes"? Todas estas vinculaciones sólo pueden ser durables cuando coexisten con vinculaciones de trabajo. El vínculo del trabajo es la condición fundamental para la posibilidad de un equilibrio interno en el sistema de la sociedad humana.

Podemos referirnos a esta cuestión desde otro punto de vista. Ningún sistema, incluyendo la sociedad humana, puede existir en el vacío. Está rodeado por un "medio ambiente"; y de las relaciones entre el medio y el sistema depende todo en última instancia. Si la sociedad humana no está adaptada a su medio, no perdurará. Su cultura inevitablemente perecerá, la sociedad humana misma será reducida a polvo. Cualesquiera que sean los razonamientos de los profesores idealistas, ninguno podrá ofrecer la menor prueba en contra de nuestra afirmación de que toda la vida de la sociedad, la razón principal de su vida o muerte, depende de las relaciones entre la sociedad y su medio ambiente, la naturaleza. Hemos hablado de esto anteriormente, y nos parece inútil insistir. El vínculo social que más clara y directamente expresa esta relación entre los hombres y la naturaleza es la relación de trabajo. El trabajo es el modo de contacto entre la sociedad y la naturaleza. Mediante el trabajo la energía se transfiere de la naturaleza a la sociedad, y es de esta energía que la sociedad vive y se desarrolla (si es que se desarrolla). El trabajo representa la adaptación activa de los hombres a la naturaleza. En otras palabras, el proceso de producción es el proceso vital básico de la sociedad, y por consecuencia, las relaciones de trabajo constituyen el vínculo social fundamental. O, citando a Marx: "La anatomía de la sociedad civil hay que buscarla en la economía"[2], y, por tanto, la estructura de la sociedad en su estructura de trabajo ("su estructura económica"). Así, nuestra definición de la sociedad será la siguiente: la sociedad es el más amplio sistema de personas que se influencian recíprocamente, sistema que abarca todas sus relaciones duraderas y que está basado sobre las relaciones de trabajo.

De este modo arribamos a una concepción completamente "materialista" de la sociedad. La base de su estructura es el vínculo de trabajo, del mismo modo que la base de la vida es el proceso material de producción.

Pero con frecuencia se formula la siguiente objeción: "Si las cosas son tal cual ustedes dicen, ¿cómo son establecidas las relaciones de trabajo? ¿Es que los hombres no hablan y piensan mientras trabajan. ¿No es entonces la relación de trabajo una relación espiritual, psíquica? ¿Qué se ha hecho de vuestro materialismo ahora? ¿Qué

vienen a ser vuestros trabajos y vuestras relaciones de trabajo sino vínculos psicológicos? "

El problema debe ser tratado con más detenimiento, a fin de evitar futuras malas interpretaciones. Comencemos con un ejemplo simple, con el trabajo de una fábrica. En la fábrica hay operarios y varias clases de obreros técnicos. Algunos trabajan en ciertas máquinas; otros, en otras. Además, hay capataces, ingenieros, etc. Marx describe así la situación en *El capital*[3]: "La distinción esencial es la que se establece que los obreros que trabajan efectivamente en las máquinas herramientas (incluyendo también en esta categoría a los obreros que vigilan o alimentan las máquinas motrices) y los *simples peones* que ayudan a estos obreros mecánicos (y que son casi exclusivamente niños). Entre los peones se cuentan sobre poco más o menos todos los *feeders* (que se limitan a suministrar a las máquinas los materiales trabajados por ellas). Además de estas clases, que son las principales, hay el personal, poco importante numéricamente, encargado del control de toda la maquinaria y de las reparaciones continuas: ingenieros, mecánicos, carpinteros, etc."

Tales son las relaciones de trabajo entre los hombres en una fábrica. ¿Cómo se expresan esas relaciones? En el hecho de que cada persona está ocupada con su "propio trabajo", pero ese trabajo es sólo una parte de la actividad general. Esto quiere decir que cada obrero ocupa un lugar determinado, realiza ciertos movimientos, entra en contacto "material" con cosas y con otros trabajadores y desarrolla cierta cantidad de energía material. Todas estas relaciones son materiales, físicas. Desde luego, poseen también su lado "psicológico": la gente piensa, cambia ideas, conversa, etc., pero estas actividades de los hombres están determinadas por su distribución en el edificio de las fábricas, por la localización de las máquinas en las que trabajan, etc. En otras palabras, son distribuidos en las fábricas como cuerpos físicos distintos; mantienen, por lo tanto, determinadas relaciones, materiales y físicas, en el tiempo y en el espacio. Esa es la organización material del trabajo de los obreros de una fábrica, que Marx denomina el "obrero colectivo"; tenemos ante nosotros, un sistema material de trabajo humano. Cuando este sistema funciona estamos frente a un proceso de trabajo material; los hombres desenvuelven su energía y crean un producto material. Esto es también un proceso físico que posee a su vez un aspecto psicológico.

Lo que hemos observado en la fábrica es también aplicable en una más vasta escala y con mayor complejidad a la sociedad en su conjunto. Porque toda la sociedad constituye un aparato de trabajo humano peculiar donde una mayoría abrumadora de personas o de grupos de personas ocupan un lugar determinado en el proceso de producción. Por ejemplo, en la sociedad actual que incluye todo lo que se denomina "humanidad civilizada" y quizá más aún, el trigo, como hemos

visto antes, es producido principalmente en ciertos países, el cacao, en otros, los productos metalúrgicos, en otro grupo de países, etc. Ciertas fábricas producen un grupo de productos, y otras fábricas, otros. Todos los obreros, campesinos, esclavos coloniales y aun los ingenieros, capataces, organizadores, etc. quienes están colocados en todos los ángulos de la tierra, distribuidos en las cinco partes del mundo, trabajan, en realidad, aunque quizá no de modo consciente, los unos para los otros. Y cuando las mercancías circulan de un país a otro, de la fábrica al mercado, del mercado, a través del comerciante, al consumidor, todo esto constituye un vínculo material entre las personas. Esto significa también que todos los trabajadores constituyen un esqueleto material, un aparato de trabajo de una vida social que es una. Cuando leemos la vida de las abejas no nos sorprende que el narrador comience por una descripción acerca de las clases de abejas, el trabajo que ellas realizan, sus relaciones en el tiempo y en el espacio, en una palabra, el aparato material de trabajo del "reino de las abejas". A nadie se le ocurrirá la idea de considerar las abejas como un conjunto "psíquico", una "hermandad espiritual", a pesar de que se habla de los instintos y de la vida psíquica de las abejas, de sus "hábitos y costumbres", etc. ¡Pero el hombre, con su naturaleza divina, no debe ser considerado del mismo modo que las abejas!

Es evidente que las más variadas acciones psíquicas son incomparablemente más ricas en la sociedad humana que en la tropa de monos de más alto desarrollo. Hay tanta diferencia entre el "espíritu" de la sociedad humana y una tropa de monos como la que existe entre el "espíritu" de un hombre y el de un mono. Pero los ornamentos, excepcionalmente ricos e infinitamente variados, complicados, resplandecientes de tonalidades, de estas relaciones mutuas espirituales y mentales que constituyen el "espíritu" de la sociedad contemporánea, también tienen su "cuerpo" sin el cual no pueden existir, así como el espíritu del individuo no puede existir sin su cuerpo pecador y perecedero. Este "cuerpo" es el esqueleto productivo, el sistema de las relaciones materiales entre los hombres en el proceso de trabajo, o, como lo expresa Marx, el sistema de "las relaciones de producción".

Las jóvenes burguesas ingenuas y sentimentales pueden estimar "grosera" la explicación de la divina fragancia del narciso por una simple excitación de un órgano tan prosaico como la membrana mucosa nasal. Y sin embargo no se diferencia mucho en realidad, de la mayoría de los hombres de ciencia burguesa, algunos de los cuales, al atacar la teoría orgánica –cuya falsedad hemos demostrado– adoptan una actitud de pudibundez similar a la de estas damitas. Así, por ejemplo, el profesor italiano Aquiles Loria, que plagió a Marx aunque sin haberlo digerido, escribe: "El erudito alemán Schäffler llega a conclusiones absurdas en la enumeración de sus estratos sociales, órganos, segmentos, vasos sanguíneos, centros motores, nervios y ganglios. Pero los otros sociólogos de la misma escuela no son más moderados que él. Han llegado hasta describir el

muslo, el plexo solar y los pulmones sociales, y ven representados en los bancos de ahorro el sistema vascular de la sociedad. Un profesor de la Sorbona describe al clero como un tejido adiposo. Otro sociólogo compara las fibras nerviosas con los hilos del telégrafo, y el cerebro humano con la oficina central telegráfica. Un escritor llega a distinguir naciones machos y naciones hembras. En su opinión, los estados conquistadores son machos, quienes subyugan a las naciones derrotadas, mientras que éstas... son naciones hembras[4]." Esto está muy bien, pero adviértase cómo aun los mejores hombres de ciencia burgueses se vuelven muy tímidos cuando se acercan al materialismo. El profesor Emile Durkheim, en su libro *La división social del trabajo* después de haber introducido el concepto de "densidad moral" (términos con los que define la frecuencia e intensidad de las acciones recíprocas psíquicas entre los hombres), llega a decir: "La densidad moral no puede aumentar, a menos que la densidad material aumente simultáneamente." Esto significa que el "intercambio espiritual" entre los hombres está basado en el intercambio material. Es decir que la densidad y la frecuencia de las relaciones materiales, físicas, condicionan la frecuencia y la densidad correspondientes de sus relaciones espirituales. Después de esta afirmación exacta, Durkheim se atemoriza de haber expresado un pensamiento tan materialista y se bate en retirada: "Pero es inútil determinar cuál de los dos fenómenos determina al otro; es suficiente establecer que son indisolubles"[5]. ¿Por qué inútil? ¡Porque es poco "decente" ser materialista en una sociedad burguesa!

Los más modernos sociólogos burgueses consideran a la sociedad como un sistema psíquico, un organismo "psíquico" o algo parecido, lo que concuerda perfectamente con la concepción idealista del universo. El error fundamental de estas teorías consiste en que separan el "espíritu" de la "materia", convirtiéndolo en algo inexplicable, es decir, deificándolo. En efecto, supongamos que en algunas sociedades la relación psíquica sea diferente que en otras sociedades. Así, por ejemplo, en la época de Nicolás I de Rusia había un "espíritu" de violencia policíaca, de sometimiento al poder del zar, de amor a lo tradicional. Por el contrario, en la Rusia soviética reina un espíritu muy distinto, y sus relaciones psíquicas han cambiado totalmente. Las teorías psicológicas de la sociedad no pueden explicar esta diferencia. Se puede juzgar hasta qué punto estas teorías son insuficientes por el hecho de que hasta un filósofo idealista muy conocido, W. Wundt, se da cuenta de ello: "El hecho de que la evolución de la vida psíquica dependa del ambiente físico, vuelve ficticias e inaceptables las leyes psicológicas que presiden, según se dice, todas las relaciones de orden físico y que transforman la organización física únicamente en un medio para lograr sus propios fines[6]". Aquí también la única "concepción" científica es la del materialismo[7]

4. LA SOCIEDAD Y EL INDIVIDUO. SUPREMACIA DE LA SOCIEDAD SOBRE EL INDIVIDUO

Es indudable que la sociedad está compuesta por individuos. Si éstos no existieran no habría sociedad. Pero la sociedad no es un mero conjunto de personas, es algo más que una mera suma de sus Juanes y sus Pedros. Hemos visto ya que ella es un conjunto real, un "sis-

tema" muy complicado de relaciones mutuas entre las diversas personas, relaciones en extremo variadas. Esto significa que la sociedad, en su conjunto, es algo más que la suma de sus partes, que no puede en modo alguno reducirse a esta suma, lo que es asimismo verdadero para muchos sistemas de diversas clases entre los organismos vivos y los mecanismos. Por ejemplo, tomemos el caso de una máquina, un simple reloj. Desarmemos esta maquinaria y agrupemos sus partes en un montón. Este podrá constituir su suma, pero no será la máquina, no será el reloj porque el montón carece de una relación definida, del vínculo funcional, que hace de las partes un mecanismo determinado. ¿Qué transforma estas partes en un "conjunto"? Su disposición particular. Lo mismo ocurre con la sociedad. Ella está integrada por individuos; pero si éstos, en el proceso de trabajo, no ocuparan sus puestos en el momento dado, si no estuviesen unidos por un lazo de trabajo, no habría sociedad.

Debemos señalar aquí otro fenómeno observado en la sociedad: la sociedad no sólo está integrada por diversos individuos, relacionados recíprocamente, de modo directo o indirecto, sino también de grupos de personas que mantienen relaciones mutuas, constituyendo "conjuntos reales", a manera de intermediarios entre la sociedad y el individuo. Por ejemplo, la sociedad actual es inmensa. Abarca pueblos de los más remotos países que están unidos por un vínculo de trabajo, por una economía mundial en vías de desarrollo. Pero esta sociedad de casi 1.500 millones de personas que se influencian recíprocamente, unidas por el vínculo fundamental del trabajo y por otros innumerables lazos, contiene en su interior sistemas particulares de hombres agrupados de diferentes formas: clases, estados, organizaciones eclesiásticas, partidos, etcétera.

Este asunto será discutido en detalle más adelante. Por el momento debemos observar que, dentro de la sociedad, existen gran número de grupos de hombres. Estos grupos a su vez están constituidos por individuos. Las relaciones entre estas personas devienen más frecuentes e íntimas en su propio círculo que entre los hombres en general. El filósofo y sociólogo alemán G. Simmel, observa con justeza que, mientras más estrecho es el círculo de los hombres que mantienen relaciones mutuas, más íntimos son los lazos que los unen. Además, todos estos grupos están en contacto entre sí. En otras palabras, los individuos que constituyen la sociedad no siempre ejercen su influencia recíproca unos sobre otros directamente, sino a través de grupos, a través de sistemas particulares, situados dentro del gran sistema: la sociedad humana. Consideremos, por ejemplo, un obrero en la sociedad capitalista. ¿Con quiénes se encuentra más frecuentemente? ¿Con quiénes habla, discute, etc.? Casi siempre con otros obreros y muy raramente con artesanos, campesinos o burgueses. Este hecho evidencia la existencia de las relaciones de clase. La mayoría de las

veces, este obrero entra en contacto con otras clases no como una personalidad individual sino como un miembro de su clase. Y aun a veces como miembro de un cuerpo organizado conscientemente: un partido, un sindicato, etc. Lo mismo ocurre con otros grupos que no son organizaciones clasistas: los hombres de ciencia se relacionan con los hombres de ciencia; los periodistas, con periodistas, y los curas, con los curas, etcétera.

En el aspecto material, sabemos que la sociedad no es un montón de hombres, que es más que una simple suma, que la unión entre los hombres y su "posición" determinada (Marx la llama "distribución") en el proceso del trabajo significa algo más que la "suma" y el "montón". Lo mismo se produce en el dominio de la vida psíquica ("espiritual") la cual desempeña un papel muy importante. Varias veces hemos utilizado el ejemplo de la fijación del precio del mercado como resultado de las diversas estimaciones individuales. El precio es un fenómeno social, una "resultante" social, un producto de relaciones entre personas. El precio no es un promedio de las estimaciones ni tampoco se aproxima a las estimaciones individuales, porque estas son una cuestión personal, que conciernen a un solo hombre y existen únicamente en su mente; mientras que el precio es algo que influencia a todos, en un hecho independiente con el que todos deben contar, un hecho objetivo, aunque sea inmaterial (véase el capítulo II de este libro). El precio, en otras palabras, es algo nuevo, que viene de su propia vida social, más o menos independiente de los individuos, a pesar de que es creado por ellos. Lo mismo ocurre con todos los otros fenómenos de la vida psíquica (espiritual). El idioma, el sistema político, la ciencia, el arte, la religión, la filosofía y un gran número de fenómenos menos importantes, tales como modas, costumbres, "buena conducta", etc., son productos de la vida social, un resultado de la acción recíproca de los hombres, de su constante asociación.

Así como la sociedad no es una mera suma de los hombres que la componen, la vida mental de la sociedad no es una simple suma de las ideas y sentimiento de los individuos que la integran, sino un producto de su asociación recíproca; es, hasta cierto grado, algo aparte, nuevo, que no puede ser reducido a una suma aritmética: es un elemento nuevo que resulta de las relaciones entre los hombres.

Todos estos hechos demuestran la necesidad de las ciencias sociales. Wundt observa acertadamente: "La vida común de individuos numerosos que tienen una organización idéntica, así como las relaciones mutuas que se derivan de esta vida, deben, en tanto que realidad nueva, hacer surgir también fenómenos nuevos con sus leyes particulares[8]."

Los individuos no pueden existir fuera de la sociedad, sin sociedad. Tampoco podemos representarnos la sociedad como si hubiese habido

hombres que abandonaron su "estado de naturaleza", a fin de formarla. Esta concepción tuvo gran auge en una época, pero es totalmente errónea. Si estudiamos desde sus orígenes el desarrollo de la sociedad humana, observaremos que se formó a partir de una tribu y no a partir de seres de apariencia humana que vivían en varios lugares y que, súbitamente, un buen día descubrieron que era más cómodo vivir juntos (¡qué salvajes más inteligentes!) y comenzaron a vivir en sociedad después de haberse convencido unos y otros en asambleas públicas. El punto de partida de la ciencia es —como describe Karl Marx— individuos que producen en sociedad, o sea la producción de los individuos socialmente determinada. El cazador y el pescador solos y aislados. . . pertenecen a las imaginaciones desprovistas de fantasía que produjeron las robinsonadas del siglo XVIII. . . La producción por parte de un individuo aislado, fuera de la sociedad. . . , no es menos absurda [*Unding*] que la idea de un desarrollo del lenguaje sin individuos que vivan *juntos* y hablan entre sí[9]."

La doctrina por la cual un individuo entra en relaciones contractuales con otro fue expresada del modo más sorprendente en la obra de Rousseau *El contrato social* (1762). El hombre nace libre en "estado de naturaleza"; para asegurar su libertad, entra en relación con otros; la sociedad, como forma de Estado, surge sobre la base de un "contrato social" (Rousseau no establece ninguna distinción entre el Estado y la sociedad). "El objeto del contrato social —escribe Rousseau (libro II, cap. V)— es proteger a las partes firmantes". En realidad, Rousseau no investiga el verdadero origen de la sociedad o el Estado, sino que establece lo que debe ser la concepción de la sociedad desde el punto de vista de la razón, y, por lo tanto, como debe ser construida una sociedad organizada. El que viole el "contrato" está sujeto a castigo. De lo cual se deduce lógicamente que los reyes que abusan de su poder deben ser destronados. Por eso la doctrina de Rousseau, a pesar de sus concepciones totalmente erróneas, desempeñó un papel revolucionario muy importante durante la Revolución francesa.

Las cualidades sociales del hombre sólo pudieron desarrollarse en la sociedad. Es absurdo suponer que el hombre (y más aún el salvaje) comprenda las ventajas de la sociedad sin haberla visto. Esto sería equivalente a suponer el desarrollo del lenguaje entre las personas sin que éstas estén en contacto o vivan en lugares apartados. El hombre siempre fue, como lo llamó Aristóteles, "un animal social", un animal que siempre ha vivido en sociedad, nunca fuera de ella. No podemos imaginar que la sociedad humana haya sido "fundada" (sólo un comerciante que funda una sociedad por acciones puede imaginar que la sociedad fue creada del mismo modo). La sociedad humana ha existido desde que existen los hombres. Y los hombres nunca existieron fuera de la sociedad. El hombre es un animal social "por su naturaleza"; su "naturaleza" es social y cambia con la sociedad; él vive en la sociedad "por su naturaleza" y no por acuerdo o contrato con otras

personas. Si el hombre vivió siempre en sociedad, es decir, si fue siempre hombre social, puede afirmarse que el individuo tuvo siempre como medio ambiente a la sociedad. Desde el momento que la sociedad constituyó siempre un medio ambiente para el individuo, es lógico deducir que tal medio determinó a su vez a los individuos: el individuo se desenvuelve según la naturaleza del medio, de la sociedad ("dime con quién andas y te diré quién eres").

Así se plantea un interesante problema, que ha originado muchas disputas: la cuestión del "rol" del individuo en la historia.

Este problema no es tan difícil como puede parecer. ¿Desempeña el individuo un papel o es simplemente un cero a la izquierda en el curso de los acontecimientos? Es evidente que, al estar la sociedad constituida por individuos, la accción de uno cualquiera de ellos podrá tener influencia en los fenómenos sociales. El individuo, pues, desempeña un "rol"; sus acciones, sentimientos y deseos, por mínimos que sean, forman parte integrante de los fenómenos sociales. "Los hombres hacen la historia" y como "los hombres" está compuesto de individuos, es evidente que el hombre aislado no es igual a cero sino que representa una cierta fuerza. El fenómeno social es el *resultante de las relaciones mutuas entre esas fuerzas.*

Más aun, si los individuos influencian a la sociedad ¿será posible determinar el por qué de las acciones de los distintos individuos? Sí, porque sabemos que la voluntad del hombre no es libre, que está determinada por circunstancias externas. Puesto que las circunstancias externas son para el individuo circunstancias sociales (las condiciones de vida de la familia, el grupo, la ocupación dada, la clase, la situación de la sociedad entera en un momento determinado), su voluntad estará determinada por condiciones externas, de las que extraerá los motivos de su actividad. Por ejemplo, un soldado del ejército ruso, en tiempos de Kerenski, observaba que su granja se derrumbaba, que la vida se hacía más dura, que la guerra no acababa, que los capitalistas se enriquecían cada vez más y que no entregaban la tierra a los campesinos. De ahí surgieron los motivos de su acción: acabar con la guerra, apropiarse de la tierra, y, con ese objeto, derrocar al gobierno. Las circunstancias sociales, por lo tanto, determinan los móviles individuales.

Estas condiciones externas limitan la realización de los propósitos individuales. En 1917, Miliukov quiso fortalecer la influencia de la burguesía y apoyarse en los aliados; pero su deseo no se realizó, las circunstancias se presentaban de tal manera que Miliukov no pudo hacer lo que quería.

Si examinamos a cada individuo en su desarrollo observaremos que, en realidad, está influenciado por su medio ambiente. El hombre es "educado" en el seno de la familia, en la calle, en la escuela. Habla un lenguaje que es producto de la evolución social; piensan con

conceptos que han sido originalmente desarrollados por series enteras de generaciones precedentes; está rodeado por otras personas con diferentes características; tiene ante sus ojos un cierto orden que influye sobre él en todo momento. Al igual que una esponja, absorbe constantemente nuevas impresiones. Todo esto contribuye a conformarlo como individuo. Así, en realidad, hay en cada individuo un contenido social. El individuo mismo es el resultado de una concentrada condensación de influencias sociales.

También debemos mencionar otro hecho. Ocurre con frecuencia que el "rol" del individuo es muy grande, en virtud del lugar particular y del trabajo específico que realiza. Tomemos como ejemplo un ejército y su estado mayor. Este está formado por un pequeño número de hombres, mientras que un ejército cuenta con cientos de miles, quizá millones, de hombres. Y, sin embargo, es evidente que la importancia de ciertos miembros del estado mayor es mucho mayor que la del mismo número de soldados u oficiales. Si el enemigo lograra la captura del estado mayor, esto sería equivalente, en ciertas circunstancias, a la derrota de todo el ejército. La importancia de esas personas es, por lo tanto, muy grande. Pero veamos las cosas más de cerca. ¿De qué serviría el estado mayor sin el sistema telefónico, sin partes, sin noticias, sin mapas, sin medios para trasmitir órdenes, sin la disciplina? De nada. Los hombres que constituyen el estado mayor son más o menos iguales que el resto del ejército; su fuerza, su importancia, es el resultado de un vínculo social particular, de la organización dentro de la cual estos hombres trabajan. Seguramente, en este caso, ellos tienen que ser aptos para cumplir sus deberes (poseer una técnica suficiente o aptitud natural desarrollada por la experiencia, como fue el caso de muchos de los generales de Napoleón y de los jefes del Ejército Rojo). Pero, en ausencia de este vínculo particular, ellos pierden sus fuerzas totalmente. Esto significa que la oportunidad de parte del estado mayor para ejercer una influencia poderosa sobre el ejército está condicionada por el ejército mismo, por su estructura, sus disposiciones, por el conjunto de relaciones existentes.

En la sociedad ocurre lo mismo. El rol de los líderes políticos, por ejemplo, es mucho mayor que el de la generalidad de los hombres de cierta clase o partido. Desde luego, es necesario poseer ciertas aptitudes, cualidades mentales, experiencia, etc., para llegar a ser un líder político. Pero es también evidente que, al margen de las organizaciones apropiadas (partidos, uniones, una táctica adecuada para llegar a las masas, etc.) los "líderes" no podrían desempeñar papel tan importante. Es la fuerza de los lazos sociales la que da relieve a los individuos eminentes. La cosa ocurre del mismo modo en otros casos, cuando, por ejemplo, se trata de inventores, hombres de ciencia, etc. Ellos pueden "desarrollarse" sólo bajo determinadas circunstancias. Supongamos un inventor con talento natural, pero que no ha tenido

oportunidad de revelarse, no ha estudiado, no ha leído y se ha visto obligado a realizar un trabajo totalmente distinto al de su vocación, por ejemplo, se ha dedicado a vender géneros. Su "talento" sería estéril y nadie sabría de su existencia. Lo mismo que el jefe militar es inconcebible sin su ejército, así el inventor técnico es inconcebible sin maquinarias, aparatos y un equipo humano. Y, por otra parte, si nuestro tendero hubiera tenido éxito y, "abriéndose camino en el mundo", hubiera logrado un lugar determinado en el sistema de relaciones sociales, podría haberse convertido en un segundo Edison. Podemos ofrecer incontables ejemplos como éste. Sin embargo, es evidente que en todos estos casos la sociedad tiene una influencia cierta y resulta imposible "desarrollarse" fuera del radio de acción en que la necesidad social, ya sea de clase, de grupo o de la sociedad en general, se manifiesta. Así, los vínculos sociales mismos dan relevancia de los individuos. Esa es la conclusión de los ejemplos precedentes.

Esta concepción se ha abierto paso con mucha lentitud por las razones brillantemente expuestas por M. N. Pokrovski[10]. El historiador, debido a su situación personal, es un trabajador intelectual y, además, si lo consideramos en sus características más específicas, es un hombre cuyo trabajo es escribir, un hombre de letras. ¿No es natural entonces que él considere el trabajo mental como la esencia de la historia y las obras literarias, desde los poemas y las novelas hasta los tratados filosóficos y científicos, como los hechos fundamentales de la cultura? Más aún, los trabajadores intelectuales —muy naturalmente— fueron poseídos del orgullo que dictó los himnos de alabanzas a los faraones. Llegaron a creer que eran ellos los que hacían la historia. Debe añadirse que este punto de vista profesional coincidía por entero con el de las clases dominantes, la minoría que dominaba a la gran mayoría. No es difícil ver que esta preferencia enfática por los jefes, en particular reyes, príncipes, y también para los llamados genios, está ligada muy estrechamente con una concepción religiosa. ¿Por qué no se ve aquí la fuerza "social" proyectada sobre el individuo, y en lugar de esta fuerza social se advierte la del individuo mismo, fuerza inexplicable, es decir, "divina" en su esencia? Esto ha sido expuesto de modo admirable por el filósofo ruso V. S. Soloviov en su *Justificación del bien*, cap. IV.

"Los hombres providenciales que nos revelaron una religión superior y que esclarecieron a la humanidad no fueron originalmente, sin duda alguna, los creadores de esos bienes. Lo que nos dieron lo habían heredado de genios históricos universales, héroes a los cuales debemos recor dar con gratitud. Debemos recordar también la genealogía, tan completamente como sea posible, de nuestros predecesores espirituales, de los hombres a través de los cuales la 'Providencia' ha estado llevando a la humanidad hacia adelante por el camino de la perfección... Es en estos 'vasos escogidos' donde reside aquello que El (el Padre Eterno) ha puesto en ellos; en estas imágenes visibles de la divinidad invisible es donde se les reconoce y se le glorifica." Este disparate habla por sí solo, no necesita refutación.

De lo expuesto se deduce, una vez más, que el "individuo" obra

siempre como ente social, como parte integrante de un grupo, una clase, una sociedad. El "individuo" posee siempre un contenido social, por cuya razón es preciso, si se quiere comprender la evolución de la sociedad, partir del estudio de las condiciones sociales y pasar luego al estudio del individuo, si esto es necesario, y nunca a la inversa. Por el estudio de las relaciones sociales –por el examen de las condiciones de la vida social en su totalidad, vida de una clase, de un grupo profesional, de la familia, la escuela, etc.– podemos más o menos explicar el desarrollo del individuo. Pero nunca llegaríamos a explicar la evolución social a través del estudio del desarrollo del "individuo", porque cada individuo que actúa de una manera determinada, siempre tiene en la mente aquello que existe ya en la sociedad. Por ejemplo, cuando el comprador va a comprar zapatos o pan, es evidente que él adapta su estimación personal a los precios ya existentes o que ya fueron establecidos en el mercado. Cuando un inventor proyecta una nueva máquina procede sobre la base de lo ya existente, utilizando todos los adelantos técnicos y científicos, y de las exigencias planteadas por un trabajo práctico. En una palabra, si intentáramos –como hacen algunos hombres de ciencia burguesa– explicar los fenómenos individuales (psicológicos o personales) no tendríamos una explicación, sino un absurdo. El fenómeno social, por ejemplo, el precio, no puede ser explicado por el fenómeno individual, por ejemplo el valor dado a las mercaderías por el señor A, el señor B o el señor C, sino que sus estimaciones deben ser explicadas por el precio que éstos pagaron por ellas en ocasiones anteriores. ¿Cuál sería el resultado de esta explicación? "La tierra reposa sobre una ballena, la ballena está sobre el agua y el agua sobre la tierra", como dice una fábula rusa. Obtendremos el mismo resultado toda vez que pretendamos establecer el carácter de la sociedad a partir del estudio de los individuos y de su conducta. En consecuencia, es preciso partir de la sociedad pues, como ya hemos visto, el individuo extrae los móviles de su acción del medio social; y es en él y en las condiciones de su desarrollo donde encuentra los límites para su actividad, pues son las condiciones sociales las que determinan su "rol", etc. La sociedad domina al individuo o, como dicen los sabios, existe una supremacía de la sociedad sobre el individuo.

5. SOCIEDADES EN PROCESO DE FORMACION

El hecho de que el hombre siempre haya existido en sociedad no significa de ninguna manera que no puedan ser formadas nuevas sociedades y que las sociedades viejas no se desarrollen.

Supongamos que, en una época determinada, varios grupos humanos existen en diversos puntos de la tierra y que estos conglomerados

no tienen relación alguna entre sí. Están divididos por montañas, ríos y océanos y no han alcanzado aún una etapa de "desarrollo cultural" que les permita vencer esos obstáculos. Si llegan a ponerse en contacto alguna vez es sólo a raros intervalos y no con regularidad; no existe relación permanente entre ellos.

Bajo estas circunstancias, no podemos hablar de una gran sociedad única que abarque estos diversos grupos. En vez de una sociedad universal, existen tantas sociedades como conglomerados haya, porque la base de la sociedad, su característica más sobresaliente, es el "vínculo de trabajo", las "relaciones de producción", que constituyen el esqueleto del sistema en su totalidad. En el ejemplo citado, no existe tal relación entre los grupos y, por lo tanto, no hay sociedad universal, sino un gran número de pequeñas sociedades, cada una de ellas con su propia historia. No podemos, en este caso, hablar de los hombres como miembros de una sociedad, y sólo podemos agruparlos como "hombres", en oposición a otros animales. En otras palabras, podemos considerarlos como un grupo biológico (como algo distinto de la chinche, de las jirafas, de los elefantes, etc.), pero no como un grupo social; en todo caso, como una especie zoológica y no como un ente social. Desde el punto de vista de la unidad biológica, es suficiente que estos animales tengan la misma morfología, los mismos órganos, etc. Pero la unidad sociológica requiere que estos animales-hombres "trabajen juntos", no sólo simultáneamente, en actividad paralela, sino en común.

Algunos llegaron hasta a negar que la sociedad exista como unidad. Por ejemplo, el profesor Wipper dice[11]: "Quizá nunca ha existido desde el comienzo de la civilización un sistema de economía natural completamente cerrado. Existieron relaciones comerciales, coloniales, emigraciones, propaganda, etc., desde tiempos inmemoriales. Sin duda fue realizado en diferentes lugares un trabajo independiente; muchas cosas se realizaron simultáneamente en diversos límites geográficos, en condiciones distintas, por esfuerzos independientes. Pero quizás, en la mayoría de los casos, el estadio siguiente en la evolución haya sido logrado de un solo salto –por una influencia exterior, más tarde olvidada–, como una suerte de lección prematura, insuficientemente comprendida, pero que se repite y llega a aprenderse."

Pero si bien es cierto que no existió nunca un sistema cerrado "absoluto", no es menos cierto que las relaciones de cambio existentes entre las diversas sociedades humanas fueron en un tiempo extremadamente débiles. Por ejemplo, ¿qué relaciones permanentes existieron entre los pueblos europeos y americanos antes de Colón?

Aun entre los pueblos europeos mismos, en la Edad Media, las relaciones fueron poco frecuentes. Es, por lo tanto, imposible en tales casos hablar de una sociedad humana única. La humanidad, en ese entonces, era una unidad sólo desde el punto de vista biológico.

Supongamos ahora que en nuestras sociedades se dan en primer término relaciones de orden militar y luego de orden comercial. Estas relaciones comerciales se vuelven cada vez más permanentes, y llega un momento en que una sociedad no puede existir sin la otra. Unas sociedades elaboran esencialmente un producto mientras otras elaboran otros. Estos productos se canjean y así las sociedades se influencian recíprocamente, teniendo esta reciprocidad de trabajo un carácter no fortuito, sino regular, lo que es necesario para la existencia de esas dos sociedades. ¿Qué sucede entonces? Que tenemos así una sola sociedad de dimensiones mayores, formadas por la unión de dos sociedades que en un tiempo fueron distintas.

El proceso opuesto también es posible. En determinadas condiciones, una sociedad puede dividirse en varias, lo que ocurre en los períodos de decadencia. De todo esto se deduce que la sociedad no es algo permanente, que existe desde tiempo inmemorial, puesto que podemos estudiar el proceso de su formación. Por ejemplo: hemos visto desarrollarse ese proceso en la segunda mitad del siglo XIX y comienzos del siglo XX. Se establecieron relaciones cada vez más estrechas entre los diversos países por varias vías, gracias a las guerras coloniales, al aumento del intercambio, de las importaciones y exportaciones de capitales, a los movimientos de población, etc. Todos los países estuvieron unidos por un lazo económico permanente, el cual es, en última instancia, un vínculo de trabajo. Surge un sistema económico mundial, se desarrolla el capitalismo mundial y todas sus partes se influencian recíprocamente. Al mismo tiempo que se desplazan en un plano internacional los hombres y las cosas, las mercancías, capitales, trabajadores, comerciantes, ingenieros, viajantes, etc. . ., un torrente poderoso de ideas científicas, artísticas, filosóficas, religiosas, políticas, etc., pasan de un país a otro. El intercambio material trajo apareado el intercambio espiritual. Y es así como comenzó a formarse una sociedad humana con una sola historia.

BIBLIOGRAFIA

K. MARX: *Contribución a la crítica de la economía política.* Del mismo: *El capital*, tomo I. F. ENGELS: *Anti-Dühring.* Del mismo: *Ludwig Feuerbach.* HEINRICH CUNOW: *Die Marxsche Geschichte –Gesellschaft und Staatslehre.* Del mismo: *Gründzuge der Marxischen Soziologie*, band 1. G. PLEJANOV: *Veinte años* (en ruso). N. BUJARIN: *Die Politische Okonomie des Rentiers.* Sobre el tema de las relaciones de producción, véase, N. BUJARIN: *La economía mundial y el imperialismo.*

Entre los adversarios de la concepción materialista de la historia, basta citar: KAREIEV: *Viejos y nuevos estudios de materialismo económico.*

V. EL EQUILIBRIO ENTRE LA SOCIEDAD Y LA NATURALEZA

1. La naturaleza como "medio" de la sociedad. 2. Relaciones entre la sociedad y la naturaleza. Proceso de producción y reproducción. 3. Fuerzas productivas. Las fuerzas productivas como índice de las relaciones entre la sociedad y la naturaleza. 4. El equilibrio entre la naturaleza y la sociedad. Sus rupturas y restablecimientos. 5. Las fuerzas productivas como punto de partida del análisis sociológico.

1. LA NATURALEZA COMO "MEDIO" DE LA SOCIEDAD

Considerada la sociedad como un sistema, el medio en el cual evoluciona estará representado por la "naturaleza exterior", es decir, ante todo por nuestro planeta con sus características naturales. La sociedad humana es inconcebible sin su medio ambiente. La naturaleza es la fuente de materias alimenticias de la sociedad humana y determina por eso mismo sus condiciones de vista. Pero nada más incorrecto que considerar a la naturaleza desde un punto de vista teleológico. Sería absurdo decir que el hombre es el amo de la creación y que todo en ella está hecho para satisfacer sus necesidades. En realidad, la naturaleza a menudo cae sobre el "amo de la creación" de manera tan salvaje que éste se ve obligado a admitir su superioridad. El hombre ha necesitado siglos de amargas luchas para poner freno a la naturaleza.

El hombre, en cuanto animal, y la sociedad humana son productos de la naturaleza, partes de esa grande e infinita totalidad. El hombre nunca podrá escapar de la naturaleza, y aun cuando la "controla", está sólo haciendo uso de las "leyes de la naturaleza" para sus propios fines. Es, por lo tanto, comprensible la importancia que tiene la influencia de la naturaleza en el desarrollo total de la sociedad humana. Antes de proceder a estudiar las relaciones existentes entre la naturaleza y el hombre, o las formas en las cuales la naturaleza opera sobre la sociedad, debemos considerar, antes que nada, con qué aspectos de la naturaleza el hombre se pone principalmente en contacto. Basta lanzar una mirada alrededor nuestro a fin de percibir la dependencia de la sociedad a la naturaleza: ". . .la *tierra* (concepto que incluye también, económicamente, el del *agua*), tal y como en tiempos primitivos surte al hombre de provisiones y de medios de vida aptos para ser consumidos directamente, como el *objeto general* sobre que versa el trabajo humano. Todas aquellas cosas que el trabajo no hace más que desprender de su contacto directo con la tierra son

objetos de trabajo que la naturaleza brinda al hombre. Tal ocurre con los peces que se pescan, arrancándolos de su elemento, el agua; con la madera derribada en las selvas vírgenes; con el cobre separado del filón... La tierra es su despensa primitiva y es, al mismo tiempo su primitivo arsenal de instrumentos de trabajo. Le suministra, por ejemplo, la *piedra* que lanza, con la que frota, percute, etcétera."[1] La naturaleza aparece directamente como un objeto de trabajo en ciertas industrias (industria minera, caza, parcialmente en agricultura, etc.). En otras palabras, ella es la que ofrece las materias primas que han de ser elaboradas. Por otra parte, el hombre, como hemos visto, se sirve de la naturaleza en su lucha contra ella. "El hombre se sirve de las cualidades mecánicas, físicas y químicas de las cosas para utilizarlas, *conforme al fin perseguido,* como instrumentos de actuación, sobre las otras cosas[2]."

El hombre hace uso del poder del vapor, la electricidad, la atracción de la tierra sobre los cuerpos (ley de gravitación), etc. Por lo tanto, el estado de la naturaleza, en cualquier lugar y tiempo, ha de influir sobre la sociedad. El clima (grado de humedad, régimen de los vientos, temperatura, etc.), topografía de la superficie (montañas, valles, distribución del agua, carácter de los ríos, presencia de metales, minerales, todas las fuentes que encierra el subsuelo, el carácter de la costa en el caso de la comunidad marítima), la distribución de la tierra y agua, la presencia de varios animales y plantas, tales son los elementos principales que influyen sobre la sociedad humana. No se pueden pescar ballenas en la tierra, la agricultura no puede prosperar sobre las montañas rocosas, los desiertos no son lugares propicios para explotaciones forestales, los senegaleses no podrían vivir en la Siberia ni los siberianos en el Senegal; si no hay metales en la tierra, no pueden surgir por arte de magia.

Si examinamos más detalladamente la influencia de la naturaleza, llegaremos a las siguientes conclusiones:

Distribución de la tierra y el agua. El hombre es un animal terrestre. El océano, por lo tanto, tiene una doble influencia: primero, divide, y llegado cierto grado de evolución, facilita una ruta al transporte. La importancia de las líneas de costas depende principalmente de la posesión o no de buenos puertos. Con raras excepciones –Cherburgo, por ejemplo–, los puertos modernos están establecidos donde las curvas de la costa forman puertos naturales. La superficie de la tierra, cuya influencia en el hombre es ejercida a través de los reinos animal y vegetal, tiene, a su vez, una influencia más directa –que varía en gran medida según el grado de desarrollo de la civilización–, determinando la naturaleza y dirección de las rutas de transporte (caminos, carreteras, líneas ferroviarias, túneles, etcétera).

Piedras y minerales. El trabajo de construcción depende de la naturaleza de las canteras aprovechables. En las regiones montañosas predominan las variedades duras (por ejemplo, el granito, el pórfiro, el basalto, etc.). En los valles se

encuentran las variedades menos consistentes. La importancia de los minerales y metales ha aumentado, sobre todo en la época actual (hierro, carbón). Ciertos minerales han sido la causa de las emigraciones de pueblos, así como de la colonización (la presencia del estaño indujo a los fenicios a lanzarse al norte; el oro los dirigió al sur de Africa y a la India Oriental; el oro y la plata llevaron a los españoles a América). Los centros modernos de la industria pesada están determinados por la situación de yacimientos de hierro y carbón. El carácter del suelo, junto con el clima, tienen influencia en el reino vegetal.

Las aguas continentales. El agua es de valor, en primer lugar, para beber (por tanto, es preciosa en el desierto). Además desempeña un gran papel en la agricultura (el suelo, según la cantidad de agua, debe ser regado o desecado). Es sabido lo que significaron las inundaciones de los grandes ríos (Nilo y Ganges) para la agricultura, y cuán grande fue esta influencia en las antiguas civilizaciones egipcias e hindúes. El agua es también importante como fuerza motriz (los molinos de agua se cuentan entre las invenciones primitivas; por lo tanto, las ciudades se alzaron en las cercanías de las regiones ricas en agua; más recientemente, el agua es utilizada para la electrificación como "hulla blanca" sobre todo en América, Alemania, Noruega, Suecia e Italia). Finalmente, es preciso subrayar la importancia de las rutas de navegación para el transporte.

Influencia del clima. Esta se ejerce principalmente a través de su efecto en la producción. Las especies de plantas que pueden ser cultivadas dependen del clima, el que a su vez determina la duración de la cosecha muy corta en Rusia, mientras que dura casi el año entero en los países meridionales. La fuerza de trabajo, por lo tanto, se libera en los países del norte y se hace aprovechable para la industria, etc. Influye también en el transporte (tráfico por trineo en invierno, puertos cerrados o no por los hielos, ríos, etc.). Un clima frío requiere gran cantidad de trabajo dedicado a alimentos, vestidos, techo, calefacción, etc. En el norte se pasa más tiempo bajo techo; en el sur, más al aire libre.

La flora tiene una influencia variable. En los estadios inferiores de la evolución, los caminos dependen de la naturaleza de la floresta (selvas vírgenes inaccesibles, etc.). Las especies de árboles determinan el carácter de la construcción, combustible, etc. De ella depende, además, la caza, la agricultura, aun en sus variedades específicas, así como la cría de ganado.

La fauna. Para las tribus primitivas constituye un elemento hostil y poderoso. Constituye para ellos una fuente de nutrición como objeto de caza y de pesca. Luego vino la domesticación de los animales, con un nuevo efecto sobre la producción y el transporte (animales de tiro).

El mar ha tenido siempre una gran importancia. El transporte de pasajeros y de mercancías es más barato por mar. A su vez también provee el medio para muchas ramas de producción (pesca, caza de ballenas, navegación)[3]. Las influencias climatéricas pueden ser ilustradas del siguiente modo: Con referencia a las temperaturas medias anuales (llamadas líneas isotérmicas) "puede observarse que las mayores poblaciones se han congregado entre las isotermas de + 16°C y + 4°C. La isoterma + 10°C coincide casi con el centro de esta zona cultural y climatérica y sobre él están colocadas las más ricas y populosas ciudades del globo: Chicago, Nueva York, Filadelfia, Londres, Odesa, Pekín; en la isoterma + 16°C encontramos: San Luis, Lisboa, Roma, Constantinopla, Osaka, Kioto, Tokio; en la + 4°C encontramos: Quebec, Oslo, Estocolmo, Leningrado y Moscú. Muy pocas ciudades de más de cien mil habitantes se encuentran al Sur de la isoterma + 16°C: Méjico, Nueva Orleáns, El Cairo, Alejandría, Terán, Calcuta,

Bombay, Madraz, Cantón. El límite Norte (isoterma + 4°C) está más acentuado. Al Norte de él, las únicas ciudades importantes son: Winnipeg (Canadá) y los centros administrativos de Siberia[4]."

2. RELACIONES ENTRE LA SOCIEDAD Y LA NATURALEZA. PROCESO DE PRODUCCION Y REPRODUCCION

Ya sabemos que en cualquier sistema las causas de sus alteraciones deben ser buscadas en sus relaciones con el medio ambiente; también sabemos que la dirección fundamental de la evolución (progreso, estancamiento o destrucción del sistema) depende precisamente de las relaciones entre el sistema dado y su medio. Por lo tanto, en los cambios de esas relaciones debemos buscar la causa que produce el cambio del sistema mismo. ¿Pero dónde buscar las relaciones siempre cambiantes entre la sociedad y la naturaleza?

Ya hemos visto que estas relaciones cambiantes surgen del campo del trabajo social. De hecho, ¿cómo se expresa el proceso de adaptación de la sociedad humana a la naturaleza?

La sociedad humana, desde sus comienzos, ha tenido que extraer energía material del mundo exterior; sin ello no habría podido existir. La sociedad se adapta tanto más a la naturaleza cuanto más energía extrae (y asimila) de ella. Sólo cuando la cantidad de energía aumenta, la sociedad está en vías de desarrollarse. Supongamos, por ejemplo, que un cierto día todo el trabajo se detiene en las fábricas, talleres, minas y ferrocarriles, en las selvas y los campos, en la tierra y el mar. La sociedad no podrá mantenerse durante una semana, porque, aún en el caso de contar con reservas para subsistir, habría que transportarlas y distribuirlas. "Cualquier niño sabe que un país que dejase de trabajar, no digo durante un año, sino por unas cuantas semanas, se derrumbaría[5]."

Los hombres cultivan el suelo, recogen trigo, cebada, maíz, etc., crían y domestican animales, cultivan algodón, caña y tabaco, derriban árboles, trabajan en las canteras y así satisfacen sus necesidades de alimentos, vestidos y techo. Toman el hierro y el carbón de las entrañas de la tierra y construyen máquinas de acero, con la ayuda de las cuales horadan el suelo en todas direcciones, transformando la tierra en un taller gigantesco, en el cual los hombres golpean con los martillos, se curvan sobre sus banquillos, horadan en suelo, hacen trabajar las grandes máquinas, abren túneles a través de las montañas, cruzan el océano en barcos gigantescos, trasladan cargas por aire, rodean la tierra con una gran red de vías, tienden cables bajo el mar, y por doquier, desde los ruidosos centros urbanos hasta los más remotos rincones rurales de la superficie terrestre, trabajan como castores por su "pan de cada día", siempre adaptándose a la naturaleza

y adaptándola a sí mismos. Una parte de la naturaleza, la exterior, lo que nosotros llamamos "medio ambiente", está en oposición a otra parte de ella: la sociedad humana. La forma de contacto entre esas dos partes de un todo único es el proceso de trabajo humano. "El trabajo es, en primer término, un proceso entre la naturaleza y el hombre, proceso en que éste realiza, regula y controla mediante su propia acción su intercambio de materias con la naturaleza. En este proceso, el hombre se enfrenta como un poder natural con la materia de la naturaleza[6]." El contacto inmediato entre la sociedad y la naturaleza, es decir, la transferencia de la energía de la naturaleza a la sociedad, es un proceso material. El hombre "pone en acción las fuerzas naturales que forman su corporeidad, los brazos y las piernas, la cabeza y la mano, para de ese modo asimilarse bajo una forma útil para su propia vida, las materias que la naturaleza le brinda[7]."

Ese proceso material de "intercambio de materias" entre la sociedad y la naturaleza es la relación fundamental entre el medio ambiente y el sistema, entre las "condiciones externas" y la sociedad humana.

A fin de que la sociedad pueda seguir subsistiendo, el proceso de producción debe ser renovado constantemente. Si suponemos que, en un momento dado, una cantidad de trigo, camisas, zapatos, etc. ha sido producida, y que todo se ha consumido en el mismo período, es evidente que la producción debe, al momento, repetir su ciclo. En realidad, debe renovarse constantemente; cada eslabón debe seguir inmediatamente al otro. El proceso de producción, considerado desde el punto de vista de la repetición de estos eslabones, o, como se dice, de estos ciclos productivos, es llamado "proceso de produccion". Para que este último pueda darse es necesario que todas sus condiciones materiales se repitan. Por ejemplo, para la producción en fábricas textiles necesitamos telares; para los telares acero; para el acero, mineral de hierro y carbón; para transportar estas últimas sustancias, ferrocarriles; y, por tanto, también vías, locomotoras, carreteras, vapores, almacenes, edificios, etc.; en otras palabras, necesitamos toda una serie de productos materiales de la más variada naturaleza. Desde luego, todos estos productos materiales exigen ser renovados, algunos con mayor rapidez que otros. En el proceso de producción, los alimentos destinados a los tejedores son consumidos, los telares se desgastan, los almacenes sufren la acción del tiempo, las locomotoras se inutilizan, los durmientes y los rieles necesitan ser sustituidos. De hecho, un constante remplazo –gracias a la continua producción de objetos diversos– es la condición necesaria del proceso de reproducción. A cada momento la sociedad necesita, para continuar el proceso de reproducción, una cantidad determinada de alimentos, edificios, productos minerales, productos industriales, piezas de repuestos para unidades de transporte, etc. Todas estas cosas deben ser producidas si

la sociedad no quiere rebajar su "estándar de vida", comenzando con el trigo y el centeno, el carbón y el acero, para terminar con los microscopios y tizas para las escuelas, encuadernaciones, y papel para periódicos, porque todas estas cosas son indispensables para la vida de la sociedad; ellas son partes integrantes del proceso general de producción.

Nosotros, por lo tanto, consideramos el "intercambio de materias" entre la sociedad y la naturaleza como un proceso "material", porque se ocupa de cosas materiales (objetos e instrumentos de trabajo y productos obtenidos, todos éstos son objetos materiales). Por otra parte, el proceso de trabajo mismo constituye una pérdida de energía fisiológica, de energía nerviosa, muscular, cuya expresión material son la acción física de aquellos que trabajan. "Si analizamos todo este proceso desde el punto de vista de su resultado, *del producto*, vemos que ambos factores, los *medios de trabajo* y el *objeto* sobre que éste recae, son en *medios de producción,* y el trabajo un *trabajo productivo*[8]."

Hasta los profesores burgueses reconocen, aunque de mala gana, el carácter material del proceso de producción. Así, el profesor Herkner escribe[9]: "Si se quiere explicar la esencia del trabajo es preciso considerar dos clases de procesos[...] En primer lugar, el trabajo corporal es expresado por determinados movimientos externos. Así, la mano del herrero, por ejemplo, toma el hierro al rojo con un par de tenazas, colocándolo sobre el yunque, mientras que con su derecha le da forma a golpes de martillo[...] El número, aspecto y magnitud de los *resultados del trabajo pueden ser determinados aquí*... Es posible describir aquí el proceso de trabajo en su totalidad, así como los instrumentos usados en él, etc." Herkner llama a esto "trabajo en el sentido objetivo". Por otra parte, el mismo proceso puede ser considerado desde el punto de vista de las ideas y sentimientos producidos en el trabajo. Este sería el estudio del trabajador "en sentido subjetivo".

Desde el momento en que consideramos sólo las relaciones mutuas entre la sociedad y la naturaleza, y estas relaciones se expresan en trabajo "objetivo" (material), podemos por ahora ignorar la fase subjetiva de este proceso. Así se debe estudiar la producción material de todos los elementos materiales necesarios para el proceso de reproducción.

Pero el hecho de que los instrumentos de medida, por ejemplo, sean materiales y su manufactura forme parte de la producción material necesaria al proceso de producción no quiere decir, como afirma Kautsky[10] y Cunow[11], que las matemáticas y su estudio formen parte de la producción sólo porque ellas son necesarias a la producción misma. Sin embargo, si todas las personas perdieran súbitamente la facultad de hablar, y si no hubiera otro medio de comunicación, aparte de esta facultad perdida, evidentemente la producción también se detendría. El lenguaje, por lo tanto, es algo "necesario" para la reproducción, como muchos otros elementos de la sociedad. A pesar de todo, sería ridículo considerar al lenguaje como parte de la producción. No tenemos necesidad de devanarnos los sesos con otro problema inútil: Qué vino primero: ¿el huevo o la gallina, la sociedad o la producción? Esta cuestión es un absurdo; la

sociedad es inconcebible sin la producción; la producción es inconcebible sin la sociedad. Lo que importa es si es cierto o no que los cambios del sistema están determinados por el cambio de las relaciones entre él y su medio. Si esto es así, entonces debemos preguntar: ¿Dónde debe buscarse esta alteración? la respuesta es: en el trabajo material. Esta manera de formular la cuestión elimina las más "profundas" objeciones al materialismo histórico, y evidentemente es aquí donde debe buscarse "la causa de las causas" de la revolución social. Pero hablaremos de esto más adelante.

El "intercambio de materias" entre el hombre y la naturaleza consiste, como hemos visto, en el traspaso de energía material de la naturaleza externa a la sociedad; el gasto de energía humana (proceso productivo) es a su vez extracción de energía a la naturaleza, energía que debe ser proporcionada a la sociedad (distribución de los productos entre los miembros de ésta) y asimiladas por ella (consumo); esta asimilación es la base para un gasto ulterior, etc.; es así como gira la rueda de la reproducción. Tomado en su conjunto, el proceso de reproducción incluye, por lo tanto, varias fases, que constituyen una unidad, cuya base sigue siendo, sin embargo, el mismo proceso de producción. Es evidente que la sociedad humana se pone en contacto más directo con la naturaleza externa en el proceso de producción; aquí, lucha a brazo partido con la naturaleza. Por lo tanto, dentro del proceso de reproducción (que es primario y fundamental), la fase productiva determina tanto la distribución como el consumo.

El proceso de la producción social es una adaptación de la sociedad humana a la naturaleza externa. Pero es un proceso activo. Cuando una especie animal se adapta a la naturaleza, se somete, en realidad, a la acción constante de su medio ambiente. Cuando la sociedad humana se adapta a su medio, lo adapta a su vez a ella, y no es sólo objeto de la acción de la naturaleza, sino que a su vez y simultáneamente transforma a la naturaleza en objeto de trabajo humano. Por ejemplo, cuando la coloración de ciertas especies de insectos o de aves comienza a asemejarse al colorido de su medio ambiente (mimetismo), este fenómeno no es el resultado de un esfuerzo hecho por estos organismos y tampoco el resultado de su acción sobre la naturaleza exterior. Este resultado fue obtenido a costa de la destrucción de incontable cantidad de ejemplares de la especie en el curso de muchos miles de años, habiendo sobrevivido y multiplicádose los mejor adaptados. Las cosas se producen de modo muy distinto en una sociedad humana. Ella lucha con la naturaleza, ara la tierra, construye caminos a través de selvas intrincadas, controla las fuerzas de la naturaleza, utiliza para sus fines, cambia la faz de la tierra misma. Esta es una adaptación activa, no pasiva, y constituye una de las diferencias básicas entre la sociedad humana y las sociedades animales.

Esto había sido ya comprendido por los fisiócratas franceses del siglo XVIII

Así, Nicolás Baudeau afirma[12]: "Todos los animales se afanan diariamente por procurarse los productos espontáneos de la naturaleza, es decir, los alimentos suministrados por la tierra misma. Ciertas especies... recolectan los mismos productos y los guardan... Sólo el hombre, destinado (esta idea está expresada teleológicamente) a estudiar los misterios de la naturaleza y de su fecundidad, obtiene con su trabajo más productos útiles que aquellos que encuentra en la superficie de la tierra en estado salvaje. Este arte, padre de tantos otros artes, gracias al cual disponemos, pedimos, forzamos a la tierra para que produzca lo que nos es propio, es decir útil o agradable, es quizás uno de los rasgos humanos más nobles."

"El hombre –escribe el geógrafo E. Mechnikov (*op. cit.*, p.44)–, quien participa como todos los otros organismos, de la valiosa propiedad de adaptación a su medio ambiente, los domina a todos en virtud de su actitud particular, sin duda preciosa, de adaptar el medio ambiente a sus necesidades".

Estrictamente hablando, los gérmenes de una adaptación activa (por medio del trabajo social) se encuentran entre ciertas especies de los llamados animales sociales (castores, que fabrican represas, hormigas, que levantan montículos, utilizan a los pulgones y a ciertas plantas; las abejas, etc.); por otra parte, las formas primitivas de trabajo humano eran muy semejantes a las del trabajo instintivo de los animales.

3. FUERZAS PRODUCTIVAS. LAS FUERZAS PRODUCTIVAS COMO INDICE DE LAS RELACIONES ENTRE LA NATURALEZA Y LA SOCIEDAD

Así, la relación entre la sociedad y la naturaleza es un proceso social de reproducción. En este proceso, la sociedad aplica y gasta su energía humana y obtiene en cambio cierta cantidad de energía natural que asimila (los "objetos naturales", como decía Marx). El balance entre el gasto y las entradas es aquí de manera obvia el elemento decisivo para el crecimiento de la sociedad. Si lo que se obtiene excede al gasto de trabajo, se seguirán importantes consecuencias para la sociedad, que variarán con la cantidad excedente.

Supongamos que una sociedad dedica todo su tiempo a cubrir sus necesidades más rudimentarias. Esto significa que a medida que estos productos son consumidos, se fabricará para reponerlos una cantidad similar –y no mayor– de esos mismos productos. Esta sociedad no podrá, por lo tanto, tener tiempo suficiente para producir una cantidad de productos adicionales, para aumentar su capacidad y crear nuevos productos; vivirá al día, comiendo lo que produce, consumiendo lo suficiente para poder trabajar; todo su tiempo se empleará en la elaboración de una cantidad invariable de productos. Esta sociedad permanecerá en el mismo bajo nivel de existencia. Le será imposible aumentar sus necesidades y tendrá que ajustarlas a sus recursos, permaneciendo así estancada.

Supongamos que, por alguna razón, se obtiene la misma cantidad

de productos con el empleo de sólo la mitad del tiempo que se empleaba anteriormente (por ejemplo, la tribu ha emigrado a un lugar donde hay el doble de caza o donde la tierra es dos veces más fértil, o la tribu ha mejorado su método de trabajar el suelo, o inventado nuevas herramientas, etcétera).

En tal caso, la sociedad se habrá liberado de la mitad del tiempo que anteriormente dedicaba al trabajo. Dedicará su tiempo libre a nuevas ramas de la producción: a la manufactura de nuevas herramientas, a la obtención de nuevas materias primas, etc., y también a determinadas formas de trabajo intelectual. Así, la satisfacción de nuevas necesidades hace posible el nacimiento y desarrollo de la "cultura". Si el tiempo libre, ahora aprovechable, es usado, al menos en parte, para perfeccionar las antiguas formas de trabajo, en el futuro se empleará para satisfacer las antiguas necesidades, dedicando a ellas menos aún que la mitad del tiempo anterior (debido a nuevos perfeccionamientos en el proceso del trabajo); en el ciclo de producción siguiente, será necesario aún menos tiempo, etc., y el tiempo así ahorrado podrá dedicarse cada vez más a la manufactura de herramientas, instrumentos y máquinas de una perfección cada vez mayor, a nuevas ramas de la producción, que satisfagan nuevas necesidades, así como también a la "cultura", comenzando con las que están más o menos conectadas con el proceso de producción.

Supongamos ahora que la misma cantidad de objetos necesarios que anteriormente exigía el empleo de todo nuestro tiempo requieren, no ya la mitad, sino el doble del tiempo anterior (por ejemplo, con motivo de agotarse la fertilidad de las tierras). Es evidente que, a menos que se introduzcan nuevos sistemas de trabajos o se colonicen nuevas tierras, esta sociedad retrocederá forzosamente. Una parte perecerá infaliblemente. Supongamos más aún: una sociedad altamente desarrollada, con una rica cultura, con las más variadas necesidades, un número infinito de ramas de la producción, con "artes y ciencias" florecientes, de pronto encuentra dificultad para satisfacer sus necesidades. Quizá debido a determinadas razones, la sociedad no sea capaz de manipular su aparato técnico(por ejemplo, por existir una constante guerra de clases, sin que ninguna logre dominar a la otra) y el proceso de la producción y su técnica elevada, se detenga. Se retorna entonces a los viejos métodos de trabajo, y para cubrir las necesidades anteriores se requiere un período de tiempo mucho mayor, lo cual será por el momento, imposible. La producción se restringirá, el nivel de vida descenderá, "el florecimiento de las ciencias y las artes" se agotará, la vida espiritual se empobrecerá, y la sociedad, a menos que el retroceso en cuestión sea el resultado de causas temporales, retornará a la "barbarie".

La característica más notable en todos estos casos es el hecho de que el crecimiento de la sociedad está determinado por el rendimien-

to o "productividad del trabajo social". Se entiende por productividad del trabajo la relación entre la cantidad de productos obtenidos y la cantidad de trabajo empleado. En otras palabras, la productividad del trabajo es la cantidad de productos obtenidos por unidad de tiempo-trabajo. Por ejemplo, la cantidad de producto terminado en un día, en una hora o en un año. Si esta cantidad de productos obtenidos por hora de trabajo es duplicado, decimos que la productividad del trabajo ha aumentado en un 100o/o; si es reducido a la mitad, decimos que ha reducido en un 50o/o. Es fácil comprender que la productividad del trabajo es la medida precisa del "balance" de las relaciones entre la sociedad y la naturaleza. La productividad del trabajo social constituye precisamente el índice de esas relaciones entre el medio y el sistema, relación que determina la posición del sistema en el medio y cuyos cambios indican las transformaciones inevitables a través de toda la vida interna de la sociedad.

Al considerar la productividad del trabajo social, debemos también tener en cuenta, entre los gastos de trabajo, la cantidad de trabajo humano que ha sido empleado en la producción de instrumentos apropiados. Si, por ejemplo, en una sociedad, los productos, hasta ahora fabricados a mano, prácticamente sin herramientas, comienzan a ser hechos con la ayuda de maquinaria complicada y si la aplicación de ésta hace posible la fabricación del doble de la cantidad de lo producido anteriormente, esto no significará que la productividad del trabajo de la sociedad entera haya sido duplicada. ¿Por qué? Porque habrá que tener en cuenta la fuerza de trabajo que fue empleada en la manufactura de las máquinas (o, mejor, el trabajo que está, de modo indirecto, cristalizado en el producto, debido al uso de las máquinas en la cual hay trabajo directamente acumulado). La productividad total del trabajo será, por lo tanto, inferior al doble.

Los que se fijan en pequeñeces pueden objetar la aplicación a toda la sociedad del concepto de productividad del trabajo social, como lo hace Piotr P. Maslov (*Capitalismo* [en ruso]). Por ejemplo, puede objetarse que la concepción de la productividad del trabajo sólo puede ser aplicada a ramas particulares de la producción: en un año, en tantas horas de trabajo, tantos pares de botas fueron fabricados; en el siguiente año, el doble en el mismo tiempo. Pero ¿cómo podemos nosotros comparar y sumar la productividad del trabajo en lo que hace a cosas tan distintas, como la cría de cerdos y el cultivo de naranjas? ¿No es esto tan tonto como hacer comparaciones entre la música, las letras de cambio y la remolacha, comparaciones de las que habló Marx tan desdeñosamente? Tales objeciones pueden ser contestadas de dos maneras: En primer lugar, todos los productos útiles, asimilables por la sociedad, pueden ser medidos comparativamente como energías útiles. Nosotros ya expresamos el centeno, el trigo, la remolacha y las patatas en calorías; si no hemos avanzado lo suficiente para ser

capaces de expresar otras cosas en la práctica, no debemos conceder mucha importancia a esto: nos basta saber que tal proceso será, en último término, posible. En segundo lugar, ya podemos comparar cantidades de muy variados objetos, aunque por métodos indirectos y muy complicados. Este no es lugar para explicar el método en detalle. Pero podemos mencionar un caso: si, por ejemplo, en un año, en un número determinado de horas de trabajo, se produjeron 1000 pares de botas, más 2000 paquetes de cigarrillos, más 20 máquinas, y en el otro año, en el mismo período 1 000 pares de botas, más 1 999 paquetes de cigarrillos, más 21 máquinas, más 100 pulóveres de lana, podemos sostener sin equivocarnos, que la productividad del trabajo ha aumentado en su totalidad. Podemos objetar este razonamiento diciendo que no se han producido solamente objetos de uso corriente sino también instrumentos de producción. Esto podría, en efecto, complicar el cálculo considerablemente desde el punto de vista práctico, pero se pueden pensar métodos adecuados que resuelvan estas dificultades.

Así, las relaciones entre la naturaleza y la sociedad son expresadas en la relación entre la cantidad de energía útil creada por una parte, y el gasto de trabajo social, por la otra; es decir, por la productividad del trabajo social. Pero el gasto de trabajo está formado por dos componentes: el que está cristalizado e incluidos en los instrumentos de producción y el trabajo "vivo"; esto es, el gasto directo de energía humana. Si examinamos el grado de productividad del trabajo desde el punto de vista de los factores materiales que lo componen, encontramos tres magnitudes: primero, la cantidad de productos obtenida; segundo, la cantidad de instrumentos de producción; tercero, la cantidad de fuerzas productivas, es decir de trabajadores. Todas estas magnitudes dependen unas de otras. Porque si conocemos la calidad de los medios de producción y el número de trabajadores, sabremos también lo que podrán producir en un tiempo dado; estas dos cantidades determinan la tercera, es decir, lo producido. Tomadas conjuntamente, estas dos cantidades constituyen lo que llamamos "fuerzas productivas materiales de la sociedad". Si, en el caso de una sociedad determinada, conocemos cuántos y cuáles instrumentos de producción controla, la habilidad y el número de sus obreros, conoceremos también cuál será la productividad del trabajo social, cuál es su grado de dominio sobre la naturaleza, etc. En otras palabras, los instrumentos de producción y las fuerzas de trabajo nos proporcionan un índice preciso del grado de evolución social.

Pero podemos profundizar aún más el problema. Podemos afirmar que los medios de producción determinan hasta la naturaleza del trabajador. Por ejemplo, cuando la linotipo entra en el sistema de trabajo social, aparecen trabajadores hábiles para hacerla funcionar. Los elementos que actúan en el proceso del trabajo no son, por lo

tanto un simple agregado de personas y cosas, sino un sistema en el cual cada cosa y persona está en su puesto, habiendo adaptado unas a otras. En consecuencia, si poseemos ciertos medios de producción, es evidente que también tenemos trabajadores que los manipulen. Además, los medios de producción mismo pueden ser divididos en dos grandes grupos: materias primas e instrumentos de trabajo. El instrumento de trabajo (herramientas) desempeña una parte activa; con él el trabajador transforma la materia prima. Y es evidente que la existencia en una sociedad determinada de ciertas herramientas implica necesariamente la de ciertas materias primas para la cual estas herramientas son destinadas (desde luego, en el curso normal de la producción). Podemos, por lo tanto, establecer de manera definitiva que el sistema de instrumentos de trabajo social, o sea la tecnología de una sociedad, es un índice material preciso de la relación entre la sociedad y la naturaleza. Las fuerzas materiales productivas de la sociedad y la productividad del trabajo social encontrarán su expresión en esta técnica. "Y así como la estructura y armazón de los restos de huesos tienen una gran importancia para reconstituir la organización de las especies animales desaparecidas, los vestigios de *instrumentos de trabajo* nos sirven para apreciar antiguas formaciones económicas de la sociedad ya sepultadas" (es decir, de las sociedades de tipo diferente, N. B.). "Lo que distingue a las épocas económicas unas de otras no es lo que se hace, sino el cómo se hace, con qué instrumentos de trabajo se hace[13]." Podemos tratar de resolver este problema desde otro ángulo. La "adaptación" de los animales a la naturaleza consiste en una modificación de sus diferentes órganos: sus patas, quijadas, aletas, etc., todo lo cual constituye una adaptación biológica pasiva. Pero la sociedad humana no se adapta de modo biológico, sino activa, técnicamente, a la naturaleza. "El medio de trabajo es aquel objeto o conjunto de objetos que el obrero interpone entre él y el objeto que trabaja y que le sirve para encauzar su actividad sobre este objeto. El hombre se sirve de las cualidades mecánicas, físicas y químicas de las cosas para utilizarlas, conforme al fin perseguido, como instrumentos de actuación sobre otras cosas... De este modo, los productos de la naturaleza se convierten directamente en órganos de la actividad del obrero, órganos que él incorpora a sus propios órganos corporales, prolongado así, a pesar de la Biblia, su estatura natural[14]". Es así como la sociedad humana por medio de su tecnología, crea un sistema artificial de órganos que expresan su adaptación directa y activa a la naturaleza. (Observemos, entre paréntesis, que la adaptación directa y corporal del hombre a la naturaleza se hace superflua; comparado con el gorila, el hombre es una criatura débil; en su lucha con la naturaleza, no interpone su mandíbula, sino un sistema de máquinas). Cuando se observa, desde este punto de vista el problema llegamos a la misma conclusión: el sistema técnico de la sociedad es el índice

material preciso de la relación entre la sociedad y la naturaleza.

En otro pasaje de *El capital*, Marx dice: "Darwin ha orientado el interés hacia la historia de la tecnología natural, es decir, hacia la formación de los órganos vegetales y animales como instrumentos de producción para la vida de los animales y las plantas. ¿Es que la historia de la creación de los órganos productivos del hombre social, que son la base material de toda organización específica de la sociedad, no merece el mismo interés? ...La tecnología nos descubre la actitud del hombre ante la naturaleza, el proceso directo de producción de su vida, y, por tanto, de las condiciones de su vida social y de las ideas y representaciones espirituales que de ellas se derivan[15]." "El uso y la fabricación de medios de trabajo, aunque en germen se presenten ya en ciertas especies animales, caracterizan el proceso de trabajo específicamente humano, razón por la cual Franklin define al hombre como 'a toolmaking animal', o sea como un animal que fabrica instrumentos[15b]." Es interesante observar que las herramientas primitivas fueron construidas "a imagen" de los órganos del cuerpo humano. "Al utilizar objetos encontrados a mano en el medio ambiente, la primera herramienta apareció como una prolongación, expansión o reducción de órganos corporales[16]". "Las herramientas romas son una copia del puño humano, mientras que las herramientas con filo son copia de las uñas y de los incisivos. El martillo,, con su maza, sugiere las formas del hacha y el hachuela; el dedo índice, extendido rígidamente, con su uña afilada, es imitado en el taladro; una sola fila de dientes encuentra su doble en la lima y en la sierra, mientras que la mano que aprieta y las mandíbulas que cierran son imitadas en las pinzas y tenazas. El martillo, el hacha, el cuchillo, el cincel, la barrena, las sierras, las pinzas, las tenazas, son todas herramientas primitivas[17]." "El dedo encorvado viene a ser un gancho; el hueco de la mano, una taza; las espadas, lanzas, timón, palas, rastrillos, arados, tridentes, son representaciones de diversas posturas del brazo, la mano y los dedos[18]." El ejemplo de las herramientas primitivas demuestra, además, cómo un instrumento simple se transforma en otros complejos. "El báculo adopta un número de formas diferentes: se convierte en garrote para una agresión vigorosa; en una ristra, para remover la tierra; en lanza, para torneos, y como arpón, en la caza[19]."

La estrecha vinculación existente entre la tecnología y la llamada "riqueza cultural" salta a la vista. No tenemos más que comparar la China actual y el Japón. En China –en virtud de una serie de circunstancias– la productividad del trabajo social y la tecnología se desarrollan muy lentamente, y China puede, por lo tanto, ser considerada por el momento como una civilización estancada. La nueva tecnología capitalista ejercerá allí una influencia revolucionaria. En Japón, por otra parte, se ha verificado un gran avance en la evolución técnica en las últimas décadas, y la cultura del Japón se ha desarrollado rápidamente; una mirada al estado de las ciencias japonesas nos demostrará esto.

En la primera mitad de la Edad Media, culturalmente a un nivel más bajo que la llamada Antigüedad, "la tecnología sufrió un gran retroceso en comparación con la antigüedad, y muchos métodos e invenciones mecánicas del mundo antiguo se olvidaron...; la única excepción fue la técnica de la guerra y la metalurgia del hierro, vinculada con aquéllas[20]." Es evidente que no se pudo crear ninguna riqueza cultural sobre esta base técnica; la savia vital de la sociedad era muy escasa como para ser posible una "vida plena". El rápido creci-

miento de Europa coincide con el desarrollo de la tecnología maquinista del capitalismo. Desde 1750 a 1850 se produjo una verdadera revolución en la técnica. Se inventa la máquina a vapor, se utiliza el carbón, se trabaja el hierro por medios mecánicos, etc. Y a esto siguió la aplicación de la electricidad, turbinas, motores Diesel, el automóvil, la aviación. La base técnica de la sociedad y sus fuerzas productivas alcanzaron entonces alturas imprecedentes. Bajo estas circunstancias no es extraño que la sociedad humana fuera capaz de desarrollar una "vida mental" intrincada y variada. Si examinamos las civilizaciones antiguas, con su vida espiritual comparativamente complicada, el atraso de su tecnología, en comparación con la técnica capitalista de la Europa y América modernas, ofrece un contraste muy marcado. Máquinas más o menos complicadas se emplearon principalmente para obras de construcción, sistemas de irrigación y minería. Las más grandes obras de los antiguos estaban basadas no en la perfección de los instrumentos, sino en el uso de una masa colosal de fuerza viva. "Herodoto narra que cien mil hombres cargaron piedras durante tres meses para la pirámide de Keops (2800 años antes de Cristo), y cómo fueron necesarios diez años para los trabajos preliminares de un camino que condujera a las canteras cerca del Nilo[21]." La pobreza de la tecnología antigua se deduce con facilidad de la definición de una "máquina" dada por el ingeniero romano Vitruvio: "Una máquina es un aparato articulado de madera que da grandes ventajas para levantar pesos[22]". Estas "máquinas" de madera fueron utilizadas principalmente para "elevar cargas", pero ellas requerían para ser manipuladas, mucho trabajo humano o animal.

4. EL EQUILIBRIO ENTRE LA NATURALEZA Y LA SOCIEDAD. SUS RUPTURAS Y RESTABLECIMIENTOS

Considerado en su conjunto, observamos que el proceso de reproducción es un proceso de constante pérdida y restablecimiento del equilibrio entre la sociedad y la naturaleza.

Marx distingue entre reproducción simple y reproducción ampliada. Consideremos primero el caso de la reproducción simple. Hemos visto que en el proceso de reproducción los medios de producción se desgastan (la materia prima es trabajada, para lo cual se requieren varias sustancias auxiliares, tales como aceite lubricante, estopa, etc.; las máquinas y los edificios en los cuales el trabajo se realiza, así como sus accesorios, se deterioran). Por otra parte, la fuerza de trabajo también se consume (cuando los hombres trabajan, su fuerza-trabajo se agota, y un cierto gasto tiene que ser dedicado al restablecimiento de esta fuerza-trabajo). A fin de que el proceso de producción pueda continuar, es necesario reproducir durante su curso y por su intermedio, lo que él consume. Por ejemplo, en la producción textil, el algodón es consumido como materia prima, mientras que la maquinaria de tejer se deteriora por el uso. A fin de que la producción pueda continuar, es preciso que se siga cosechando algodón en alguna parte y se fabriquen telares. Por una parte, el algodón desparece para

transformarse en tejido; por otra el tejido desaparece (es usado por los obreros, etc.) y el algodón reaparece. Además, las fábricas se deterioran e inutilizan con el trabajo constante y se construyen otras. En otras palabras, los elementos necesarios de producción, una vez usados, deben ser reconstruidos seguidamente, debe haber un constante remplazo de todo lo necesario para la producción. Si esto se consigue en el mismo grado que su desaparición, estamos frente a un caso de reproducción simple, el cual corresponde a un estado en el que el trabajo social productivo permanece invariable, con las fuerzas productivas inalterables, no marchando la sociedad ni hacia atrás ni hacia adelante. Estamos frente a un caso de equilibrio estable entre la sociedad y la naturaleza. Aquí las rupturas del equilibrio (desaparición de los productos por el consumo y deterioro) y su restablecimiento (los productos reaparecen) se producen constantemente; pero este restablecimiento es siempre sobre la antigua base: se produce tanto como ha sido consumido. Y nuevamente se consume tanto como ha sido producido, etc. El proceso de reproducción se realiza siempre al mismo ritmo.

Pero donde las fuerzas de reproducción aumentan, el caso es diferente. Entonces, como hemos visto anteriormente, una parte del trabajo social se libera y es empleado en acrecentar la producción social (se crean nuevas ramas de producción y se extienden las antiguas). Esto quiere decir que no solamente los elementos de la producción que existían antes son reemplazados sino que se introducen nuevos elementos en el ciclo de la producción. La producción no sigue el mismo camino, moviéndose dentro del mismo radio todo el tiempo, sino que aumenta en su esfera de acción. Esta es la *reproducción ampliada,* en cuyo caso el equilibrio se restablece de otro modo; simultáneamente con un consumo determinado, se da una producción mayor; si gasta más se produce aún más. El equilibrio se realiza cada vez sobre una base más amplia, siendo este el caso del *equilibrio inestable con signo positivo*. El tercer caso, finalmente, es el de un descenso de las fuerzas productivas. En este caso, el proceso de reproducción retrocede, se produce cada vez menos. Una cantidad determinada es consumida, pero la producción disminuye aún más (se consume menos y se produce aún menos), etc. Aquí la reproducción no sigue el mismo movimiento circular; no se amplía sino que por el contrario el círculo se estrecha. El equilibrio entre la sociedad y la naturaleza se restablece sobre una base nueva, que disminuye constantemente.

La sociedad, mientras tanto, va adaptándose a esta reducción continua de su "nivel de vida", lo que sólo puede realizarse al precio de una destrucción parcial de sí misma. Trátase aquí de un *equilibrio inestable, con índice negativo.* La reproducción en este caso, puede llamarse *reproducción ampliada negativa* o bien *subproducción ampliada.*

Hemos discutido este asunto desde todos los ángulos, y siempre hemos arribado al mismo resultado. Todo se reduce, en consecuencia al carácter del equilibrio entre la sociedad y la naturaleza. Dado que las fuerzas de producción sirven como expresión precisa de este equilibrio, estas fuerzas nos permiten juzgar su carácter. Se puede decir lo mismo en lo que se refiere a la técnica de la sociedad.

5. LAS FUERZAS PRODUCTIVAS COMO PUNTO DE PARTIDA EN EL ANALISIS SOCIOLOGICO

De todo lo dicho anteriormente se deduce inevitablemente la siguiente ley científica: Cualquier investigación de la sociedad, de las condiciones de su crecimiento, sus formas, sus contenidos, etc., debe comenzar con un análisis de las fuerzas de producción o de las bases técnicas de la sociedad. Consideremos algunas de las objeciones que han sido hechas –o pueden hacerse– contra este punto de vista.

En primer lugar, consideremos algunas objeciones propuestas por hombres de ciencia, que, en general, aceptan la concepción materialista. Uno de éstos, Heinrich Cunow, dice que la técnica "está relacionada en alto grado con las condiciones naturales. La presencia de ciertas materias primas (*das Vorkommen bestimmter Rohmaterialien*) determina, por ejemplo, la posibilidad de desarrollo de ciertas formas de la técnica y las condiciones necesarias para ese desarrollo. Por ejemplo, donde ciertas especies de piedras, maderas, minerales, fibras o conchas no existen, los nativos de esa región nunca podrán trabajar esas sustancias naturales o hacer herramientas y armas con ellas". Al comienzo de este capítulo ya hemos citado algunos datos que evidencian la influencia de las condiciones naturales. ¿Po qué no comenzar por ellas? ¿Por qué no debe ser punto de partida de nuestra metodología la naturaleza misma? No hay duda que su influencia en la técnica es tan grande como Cunow manifiesta. Y, por otra parte, nadie ignora que la naturaleza existió antes que la sociedad. ¿No estamos acaso pecando contra el verdadero materialismo cuando tomamos como base de nuestro análisis el aparato técnico y material de la sociedad humana? Sin embargo, examinando de cerca la cuestión podemos demostrar los errores de las conclusiones de Cunow. Desde luego que, donde no hay depósitos de carbón, éste no puede ser extraído de la tierra. Pero podemos añadir: tampoco puede extraerse con los dedos en caso de existir; y sería muy difícil que se usara si los hombres no conocieran su utilidad. Las materias primas no existen en la naturaleza, como pretende Cunow. Las materias primas, según Marx, son productos del trabajo, y existen en las entrañas de la naturaleza como una pintura de Rafael o el chaleco de Herr Cunow. Cunow confunde aquí las materias primas con el objeto de trabajo

posible. ("...cuando el objeto sobre que versa el trabajo ha sido ya, digámoslo así, filtrado por un trabajo anterior, lo llamamos materia prima... Toda materia prima es objeto de trabajo, pero no todo objeto de trabajo es materia prima.[23]"). Cunow olvida completamente que es necesaria una técnica apropiada antes de que los árboles, el mineral, las fibras, etc., puedan desempeñar el papel de materias primas. El carbón se convierte en materia prima sólo cuando la técnica se ha desarrollado hasta permitir ahondar en las entrañas de la tierra y extraer su contenido a la luz del sol. La influencia de la naturaleza, en el sentido de facilitar materiales, es en sí misma un producto del desarrollo de la técnica. En efecto, antes que la técnica hubiera conquistado el carbón, éste no tenía en absoluto "influencia". Y antes de que la técnica, con sus tentáculos , extrajera el mineral de hierro, éste dormía el sueño eterno; su influencia en la sociedad era nula.

La sociedad humana obra en la naturaleza y sobre ella considerándola su objeto de trabajo. Pero los elementos existentes como tales en la naturaleza se encuentran de un modo más o menos constante. De ahí que ellos no puedan "explicar los cambios". Es la técnica social la que cambia, la que se adapta a aquellos que existen en la naturaleza (no hay posibilidades de adaptarse al vacío; es de cañón, y no el agujero deañón, lo que se fabrica), Si la técnica es una cantidad variable, y si precisamente sus transformaciones provocan los cambios en las relaciones entre la sociedad y la naturaleza, es evidente que en ella debe buscarse el punto de partida para el análisis de los cambios sociales.*

E. Mechnikov expresa esta idea en forma muy absurda: "Estoy lejos de asociarme a la teoría del fatalismo geográfico, a la cual se combate por exagerar el principio de la influencia del medio (es decir, de la naturaleza, N. B.) en la historia. En mi opinión..., los cambios deben ser buscados no en el medio ambiente mismo, sino en las relaciones mutuas entre el medio ambiente y las capacidades naturales de sus habitantes para la cooperación y el 'team-work' de un orden social. Así el valor histórico de un medio geográfico, aun admitiendo que permanezca inalterable siempre puede y debe variar según el grado de capacidad de sus habitantes para el 'team-work'[24]". Todo lo cual no impide al propio Mechnikov sobrestimar, a su vez, el "factor geográfico". (Véanse los comentarios de Plejanov en *Crítica de nuestros críticos*[25]). El carácter pasivo de la influencia de la naturaleza es ahora reconocido por casi todos los geógrafos, a pesar de que los especialistas burgueses no sepan nada del materialismo histórico. Así, John Mc Farlane (*Economic Geography*, Isaac Pitman & son, London) escribe, refiriéndose a las "condiciones naturales de la actividad económica"; "Estos factores físicos... *no determinan la vida económica* en un senti-

* Los errores de Cunow no le impiden formular una serie de objeciones exactas contra Gorter, Paul Barth y otros, que confunden el método de producción con la tecnología. Discutiremos este asunto luego. [Nota del autor]

do absoluto, pero ejercen sobre ella una influencia que, indiscutiblemente, fue más notable en las épocas primitivas de la historia humana, pero que no es menos real en las civilizaciones más avanzadas después que el hombre ha aprendido a adaptarse al medio y a sacar cada vez más provecho de él." Es sabio el papel de fundamental importancia que desempeña la hulla y hasta qué punto depende de él la industria. Sin embargo, a raíz de los cambios introducidos por la técnica de la extracción y de la transformación de la turba, la importancia de la hulla puede disminuir considerablemente, lo que provocaría una total reorganización de los centros industriales. El progreso de la electrificación asignó un papel más importante al aluminio, antes de importancia secundaria. El agua, utilizada como fuerza motriz, tuvo en un tiempo gran importancia (el antiguo molino de agua), luego la perdió y en la actualidad la recobra (turbinas, "hulla blanca"). Las relaciones espaciales en la naturaleza permanecen idénticas; pero las distancias disminuyen para los hombres debido al uso de nuevos medios de transporte. El desarrollo de la aviación modificará aún más el panorama.

Esta influencia del transporte (magnitud variable, en función de la técnica) es de importancia decisiva en la localización geográfica de la industria. Observaciones extremadamente interesantes sobre este punto pueden ser encontradas en Alfred Weber[26].

Goethe, en su poema *Prometeo,* nos ofrece una expresión poética del poder creciente del hombre sobre la naturaleza, de "su poder activo":

"Cubre estos cielos espaciosos, Zeus,
con nubes de vapor,
y como el niño que parte
los gajos del cardo,
retoza con los robles y los picos de los montes,
mas debes dejar mi tierra tranquila;
mi choza también, que no fue levantada por ti;
déjame mi hogar
y mi fuego,
del que tú envidias el calor."

Así, es evidente que las diferencias en las condiciones naturales pueden explicar la diferente evolución de los diversos pueblos, pero no el curso seguido por la evolución de una sociedad. Las diferencias naturales, cuando estos pueblos se combinan formando una sociedad, vienen a ser la base de la división social del trabajo. "No es la fertilidad absoluta del suelo, sino su diferenciación, la multiplicidad de sus productos naturales, lo que constituye la base de la división social del trabajo y la que espolea al hombre hacia adelante a la multiplicación de sus propias necesidades, habilidades, instrumentos y modos de trabajo, debido a cambios en las circunstancias naturales que lo rodean[27]."

Otra serie de argumentos contra la concepción del desarrollo social que hemos expuesto anteriormente, se basa en la importancia fundamental y decisiva del crecimiento de la población. La tendencia a la multiplicación es imposible de desarraigar de la naturaleza humana. Ha existido con anterioridad a los comienzos de la historia. Es una tendencia de naturaleza biológica, animal, que ha precedido a la formación de la sociedad humana. ¿No está este proceso situado en la

base de toda evolución? ¿No determina acaso el curso de la evolución social la fecundidad y densidad de la población?

Decir esto sería tomar el efecto por la causa, porque toda posibilidad de crecimiento de la población depende del estadio de desarrollo de las fuerzas de producción o, lo que es lo mismo, del grado de desenvolvimiento técnico. Un aumento más o menos continuo de la población no es sino ampliación y crecimiento del sistema social, y esto sólo es posible cuando las relaciones entre la sociedad y la naturaleza han sido alteradas en sentido favorable. Es imposible la existencia de un número mayor de personas, a menos que la base vital de la sociedad se ensanche. Por el contrario, un retraimiento de esta base vital debe implicar, fatalmente, una disminución del número de individuos. El conocimiento de cómo ocurrirá este hecho es otro problema: podría deberse a un descenso del índice de natalidad o a su control o a un aumento del índice de mortalidad, debido al debilitamiento prematuro de los organismos, o a la disminución en el promedio de vida de los individuos. Poco importa. La relación fundamental entre la base vital de la sociedad y la magnitud de su población se expresará de una manera u otra.

Además, es absolutamente erróneo presentar el crecimiento de la población como un proceso de multiplicación, puramente biológico y natural. Este proceso depende de un sinnúmero de condiciones sociales: de la división de clases, de la situación de esas clases y, en consecuencia, de las formas de la economía social.

Ahora bien, las formas de la sociedad, su estructura, dependen, como demostraremos, del nivel alcanzado por la evolución de las fuerzas productivas. Es evidente que la relación entre el crecimiento de la técnica y el movimiento de la población, es decir, las alteraciones en su número, no es simple. Sólo las personas ingenuas podrían imaginar que el proceso de multiplicación se da entre los hombres de la manera simple y primitiva en que se verifica entre los animales. Por ejemplo, para un aumento de la población en la sociedad es siempre necesario que las fuerzas de producción aumenten; porque de otra manera, como ya hemos demostrado, el exceso de población no tendría qué comer, y, por otra parte, un aumento de bienestar general no produce siempre, y en todas las clases, una mayor multiplicación. Mientras que la familia proletaria puede estar limitando artificialmente el número de sus hijos por temor a la miseria, una señora de sociedad puede renunciar a la maternidad con objeto de no perder "la línea". Quizás un campesino francés no desee tener más de dos hijos para no verse obligado a dividir su propiedad. El movimiento de la población es, por lo tanto, un resultado de un número de condiciones especiales y depende de la forma social y de la situación que las diversas clases y grupos ocupen en ella.

Por lo tanto, en lo que concierne a la población, podemos estable-

cer lo siguiente: es indiscutible que un aumento en la población presupone un crecimiento de las fuerzas productivas de la sociedad. Además, en cada época, en cada forma social, la situación diferente de las clases determinan leyes especiales para el movimiento de la población. "Leyes abstractas de población [universales, independientes de una forma dada. N. B.] sólo existen para los animales y las plantas, mientras el hombre no interviene históricamente." [. . .]todo régimen histórico concreto de producción tiene sus leyes de población propias, leyes que rigen de un modo históricamente concreto[28]." Los modos históricos de producción, es decir, las formas sociales, están determinadas por el desarrollo de las fuerzas productivas, por el desarrollo de la técnica. Así, no son las leyes naturales del movimiento de la población (que no existen en realidad) las que constituyen el factor decisivo, sino que es el desenvolvimiento de las fuerzas productivas y las leyes que rigen ese crecimiento (o ese descenso), las que determinan el movimiento de la población.

La burguesía ha realizado varios intentos de remplazar las leyes sociales por otras "leyes" que demuestran que la miseria de las masas establecida por Dios es inevitable, y que esta situación es independiente del régimen social. Con este fin, los expositores de la doctrina del medio ambiente han sobreestimado el "factor geográfico", etc., apelando a los fenómenos naturales para explicar los hechos históricos. Así, Ernest Miller "probó" que la marcha de la historia depende del magnetismo terrestre; Jevons "explicó" las crisis industriales por las manchas del sol, etc. A esas tentativas podemos agregar el famoso invento del pastor y economista inglés Robert Malthus, que veía la fuente de la miseria de la clase obrera en la inclinación pecaminosa de los hombres a multiplicarse. La "ley abstracta de la población" de Malthus es formulada en su tesis de que la población crece más rápidamente que los medios de subsistencia. Estos últimos aumentan en progresión aritmética, mientras que la población aumenta en progresión geométrica. Las concepciones de los eruditos burgueses modernos están sufriendo cambios radicales, y la teoría de Malthus ha caído en desgracia. Ello se debe al hecho de que, primero en Francia y después en otros países, el aumento de la población es tan lento, que la burguesía teme le falten soldados (carne de cañón), y por ello estimula a la clase trabajadora a procrear. Ya los fisiócratas se habían dado cuenta de que el crecimiento de la población, dependía del desarrollo alcanzado por las fuerzas productivas. Así, Le Mercier de la Riviére[29] dice: "Si los hombres se alimentaran sólo con los productos brindados por la tierra misma, sin ningún trabajo preliminar, se requeriría un área inmensa para la subsistencia de un número pequeño de personas, pero sabemos por experiencia que debido a nuestra constitución (*l'ordre physique de notre constitution*) tendemos a multiplicarnos considerablemente. Esta propiedad natural evidenciaría una contradicción en la naturaleza "si el orden natural de reproducción de los medios de subsistencia no le hubiese permitido multiplicarse en la misma medida en que nosostros lo hacemos". Y añade: "Yo no temo los argumentos que se esgrimirán contra mí, basados en la existencia de ciertas tribus americanas, a fin de probar que el orden natural de los nacimientos no hace necesario el cultivo. Yo sé que existen varias tribus que prácticamente no

cultivan el suelo, pero también sé que aunque el suelo y el clima les son favorables, matan a sus hijos y a sus ancianos y hacen uso de medicamentos para prevenir el curso natural de los nacimientos." Otro autor, Ernest Grosse[30], dice: "Los bosquimanos y los australianos tienen la costumbre de usar 'cinturones de hambre' (fajas alrededor del vientre para contener el hambre). Entre los patagones el hambre es muy frecuente. Y en los relatos de los esquimales, el hambre desempeña un gran papel. Una población limitada por una producción tan imperfecta no puede, desde luego, llegar a ser muy numerosa... Por esta razón, los cazadores primitivos cuidaban de que su número fuese proporcional a sus medios de subsistencia. El infanticidio, con este propósito, es muy común en Australia. Una gran mortalidad infantil se encarga del resto." P. Mombert también señala: "Nosotros sabemos que en ciertas tribus de las islas de la Polinesia existen leyes que permiten sólo un máximun de hijos para cada familia, imponiéndose multas a los violadores de estas disposiciones[31]." Luego de describir el avance económico en la era Carolingia (transición al sistema de los barbechos trienales), Mombert afirma: "Como consecuencia de esa gran expansión en la producción de materias alimenticias, nos enfrentamos con un aumento excepcional de la población en Alemania" (p. 64). En el siglo XIX, Europa presenta un avance inmenso en el campo de la producción agrícola, "acompañado por un gran aumento en la población, excediendo ampliamente cualquier aumento habido en el pasado" (p. 64). Luego sigue un período en el cual el aumento de la población, debido a la causa mencionada, es más rápido que el aumento de los medios de subsistencia. El resultado es la emigración a América. En Rusia puede observarse el mismo proceso. (Al respecto, véanse los trabajos del camarada M. N. Pokrovski.)

Las objeciones finales a la teoría del materialismo histórico, que señalaremos, son conocidas como "teorías raciales". Estas teorías pueden ser descritas del siguiente modo: la sociedad está constituida por hombres pero estos hombres no aparecen siempre idénticos en la historia. Tienen diferentes cráneos, diferentes aptitudes. Entonces es comprensible que al banquete de la historia "muchos son los convocados y pocos los elegidos". Algunos pueblos se revelan como "históricos", porque sus nombres recorren el mundo y los profesores de todas las universidades se ocupan de ellos. Otras razas, las "razas inferiores", son totalmente incapaces por naturaleza, no producen nada extraordinario. En el fondo, constituyen algo así como nulidades históricas, y no merecen el nombre de "razas históricas". Pueden servir como fertilizadores para la historia, como es el caso de los pueblos de las colonias, los "salvajes" que labran el suelo para la civilización burguesa europea. Es esta diferencia de raza la verdadera razón de la diferente evolución de la sociedad. La raza, ese es el punto de partida para estudiar la historia. En eso consiste, en líneas generales, la "teoría racial". A este respecto, G. B. Plejanov hizo la siguiente observación, totalmente correcta: "al considerar cuál es la causa de ciertos fenómenos históricos, hombres estudiosos y nada tontos, a menudo se contentan con soluciones que no resuelven nada

y que no hacen más que repetir el problema expresado de otra manera. Supóngase que se plantea una de las cuestiones antes mencionadas a un 'sabio', pregúntesele por qué ciertas razas se desarrollan con tanta lentitud mientras que otras avanzan con rapidez por el camino de la civilización. El 'sabio' no tardará en replicar que este fenómeno debe explicarse por cualidades raciales. ¿Se ve el sentido de tal respuesta? Ciertas razas se desarrollan lentamente porque es una cualidad racial de ellas el desarrollarse así; otras crecen con rapidez porque entre sus principales características raciales está la facultad de civilizarse muy rápidamente[32]."

En primer lugar, la teoría racial es contradictoria con los hechos. Se considera a la raza negra como una raza "inferior", incapaz, por su naturaleza, de desarrollarse. Y sin embargo se ha demostrado que los antepasados de la raza negra llamados kushitas, crearon una gran civilización en la India (antes que los hindúes) y en Egipto. La raza amarilla, que tampoco goza de mucho predicamento creó también una elevada civilización en China muy superior a la de sus contemporáneos blancos. Los blancos eran en aquellas épocas niños, comparados con los amarillos. Sabemos ahora lo mucho que los antiguos griegos tomaron de los asirio-babilónicos y de los egipcios. Estos hechos son suficientes para demostrar que las explicaciones basadas en los argumentos raciales no demuestran nada. Puede sin embargo, replicarse: quizás eso sea cierto; pero, ¿podría llegarse a afirmar que el tipo medio de negro está al mismo nivel, posee las mismas aptitudes mentales que el europeo medio? No se puede responder a esta pregunta con subterfugios, como hacen algunos profesores liberales: todos los hombres son, desde luego, iguales. Según Kant, la personalidad humana constituye un fin en sí misma. Cristo enseñó que no había helenos ni judíos, etc. (Véase, por ejemplo, en Jvostov *Teoría del proceso histórico,* p. 247: "Es muy probable que la verdad esté del lado de los partidarios de la igualdad racial.")

Aspirar a la igualdad racial es una cosa, admitir la similitud de sus facultades es otra. Aspiramos a aquello que no existe. De lo contrario, estaríamos intentando forzar puertas que están abiertas de antemano. Por el momento, no debe preocuparnos una aspiración llena de justicia; lo que nos interesa es saber si hay una diferencia entre el nivel cultural de los blancos y de los negros en general, si existe esa diferencia. Los blancos están en la actualidad en un nivel más alto; pero esto sólo demuestra que, hoy, las razas han cambiado su ubicación histórica. Y esto contradice la teoría de las razas. En el fondo, esta teoría reduce todo a las cualidades de cada raza, a su "naturaleza inmutable". Si ese fuera el caso, esta "naturaleza" se haría sentir en todos los períodos de la historia. Sin embargo, podemos deducir fácilmente que la "naturaleza" de las razas cambia constantemente, según las condiciones de su existencia. Pero estas condiciones están determi-

nadas por la relación entre la sociedad y la naturaleza, es decir por el estado de las fuerzas productivas. En otras palabras, la teoría racial no explica, ni siquiera ligeramente, las condiciones de la evolución social. Aquí también es evidente que el análisis debe comenzar con el estudio del movimiento de las fuerzas productivas.

Hay un gran desacuerdo entre los hombres de ciencia con respecto a las razas y sus subdivisiones. Topinard advierte correctamente que el término "raza" es usado con ligereza. Así, por ejemplo, oímos hablar de una raza indogermánica, latina, eslava, teutónica, inglesa, a pesar de que estas designaciones sirven para definir a conglomerados de los más diversos elementos antropológicos. En Asia, las razas se mezclaron tan a menudo y tan íntimamente, que la raza característica a las condiciones originales del continente debe ser buscada –si en algún lugar perdura– más allá del Océano Pacífico o sobre el círculo ártico. En Africa, el mismo proceso se ha repetido muchas veces. En América, donde ocurrió algo parecido, ya en el período histórico no encontramos las razas primitivas, sino sólo los resultados de innumerables mestizajes y cruzamientos. Eduard Meyer observa muy convincentemente: "Con referencia a la cuestión racial es posible que la raza humana apareciera en sus orígenes en un número de variedades o se subdividiera en épocas tempranas; me considero incompetente para juzgar sobre esto. Pero es absolutamente cierto que todas las razas humanas se mezclan constantemente..., hasta el punto de que no puede ser trazada una línea divisoria exacta entre ellas –las tribus del valle del Nilo son un ejemplo típico–, y los llamados tipos raciales puros sólo pueden ser encontrados en lugares donde ciertas tribus han permanecido en condiciones de aislamiento artificial, debido a circunstancias externas, como por ejemplo, en las islas de Borneo y Australia. Pero no hay motivos para suponer que estamos en presencia de un estado natural y primitivo del género humano; parece mucho más probable que esta homogeneidad sea, por el contrario, el resultado del aislamiento[33]." El profesor R. Michels[34] nos facilita un número interesante de ejemplos, demostrando la mutabilidad de los llamados rasgos raciales en el campo del trabajo. Por ejemplo: "La capacidad de resistencia de los obreros chinos es extraordinaria y les permite cargar grandes pesos; de ahí el empleo extendido de los colíes chinos". Sin embargo, es evidente que las cargas que transportan los colíes son, en parte, resultado de su esclavización semicolonial. Los negros son considerados malos trabajadores, pero un proverbio francés dice: "He trabajado como un negro" *(j'ai travaillé comme un nègre)*. Los negros raramente llegan a amos, porque son boicoteados por los blancos. Los ejemplos en el dominio de las "características nacionales" son aún más interesantes: "Cuando se construyeron los primeros ferrocarriles en Alemania, un autor formuló la advertencia de que los ferrocarriles no tendrían éxito en vista del carácter nacional alemán, en el cual, ¡gracias a Dios!, estaba expresado en el espléndido principio de *festina lente* (vístame despacio que estoy de prisa)". Para utilizar los ferrocarriles hace falta otro pueblo, otra vida, otro tipo de pensamiento. Kant reprochó a los italianos por su utilitarismo, por el estado floreciente de sus bancos. Sin embargo, sabemos que hoy otras naciones tienen preminencia sobre Italia en este aspecto, etc. Michels extrae una conclusión correcta: "El grado de capacidad económica de un pueblo corresponde al grado de civilización técnica, moral e intelectual alcanzada por él en un momento dado"

Los partidarios de la teoría racial afirmaron cualquier cantidad de absurdos durante la guerra europea, a la que intentaron explicar como un conflicto racial, a pesar de la absoluta ridiculez de esta idea para cualquier persona de sano juicio (los servios, aliados con los japoneses, peleaban contra los búlgaros; los ingleses, aliados con los rusos, luchaban contra los alemanes, etc.). Gumplowicz es considerado como el principal defensor de la teoría racial en sociología.

BIBLIOGRAFIA

Los libros nombrados en los capítulos anteriores y además los siguientes:
E. MECHNIKOV: *La civilización y las grandes corrientes históricas* (en ruso). PIOTR MASLOV: *Entwicklungs theorie der Volkswirtschaft.* Del mismo: *Die Agrarfrage*, vol. I; *Kapitalismus.* N. BUJARIN: *La teoría económica del período de transición*, cap. VI. H. CUNOW: *Die Stellung der Technik in der Marxschen Wirstschaftsauffassung*, en *Die Neue Zeit*, vo. 39, parte II, N° 15. ROSA LUXEMBURG: *La acumulación del Capital* (sobre el proceso de reproducción). KARL KAUTSKY: *Entwicklung und Vermehrung in Natur und Gessellschaft.* Del mismo: *Rasse und Judentum.*

VI. EL EQUILIBRIO ENTRE LOS ELEMENTOS DE LA SOCIEDAD

1. Vínculos entre los diversos fenómenos sociales. Planteamiento del problema. 2. Cosas, personas, ideas. 3. La técnica social y la estructura económica de la sociedad. 4. Esquema de las superestructura. 5. La psicología y la ideología sociales. 6. Los procesos ideológicos en tanto que trabajo diferenciado. 7. La significación de las superestructuras. 8. Los principios constitutivos de la vida social. 9. Tipos de estructuras económicas y diversos tipos de sociedades. 10. Carácter contradictorio de la evolución: equilibrio externo e interno de la sociedad.

1. VINCULOS ENTRE LOS DIVERSOS FENOMENOS SOCIALES. PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA

En nuestra discusión sobre el equilibrio entre la sociedad y la naturaleza, observamos que este equilibrio es roto y restablecido constantemente, que está sujeto a contradicciones que son superadas incesantemente y que aparecen de nuevo para ser otra vez combatidas. Aquí reside la causa fundamental del desenvolvimiento o decadencia de una sociedad.

Cuando se plantea el problema del grado de progreso social, oímos a menudo juicios como éste: El grado de evolución social está determinado por la cantidad de jabón que la sociedad emplea. Otros establecen su estado de desarrollo por su índice de analfabetismo, otros por el número de periódicos que se publican; un cuarto grupo, por el estado de progreso técnico; un quinto, por el desarrollo de la ciencia, etc. El profesor alemán Schulze-Gaevernitz, en su libro *Volkswitschaktliche Studien aus Russland,* sienta como principio que el mayor grado de civilización tiene como exponente los adelantos en la construcción de los servicios sanitarios (inodoros, lavabos, bidés, etc.). Así, vemos que, comenzando con éstos y llegando a los más sublimes productos de la mente humana, todo se ha tomado como índice para medir el grado de desarrollo social.

¿Dónde está la verdad? ¿Cuál es la medida justa? ¿Por qué ha habido tantas respuestas diferentes para este problema único?

Si examinamos más detenidamente estas constataciones, veremos que cada una de ellas es más o menos correcta. ¿No aumenta el uso del jabón con el crecimiento de la "cultura" y la "civilización"? Ciertamente; lo mismo que el número de periódicos, la tecnología social y la ciencia. ¿Qué conclusión se obtiene de todo esto? Que, en cualquier momento dado, los fenómenos sociales están vinculados en-

tre sí. Discutiremos luego la esencia de esta relación. Pero nadie puede negar su existencia, y esa es la causa de que todas las respuestas dadas sean justas. Así como la edad del hombre puede ser determinada aproximadamente tomando como base la estructura y dureza de sus huesos o la apariencia de su rostro (su color, arrugas, crecimiento del cabello, etc.) o su manera de pensar o modo de expresión lingüística del mismo modo se puede juzgar el grado de desarrollo de una sociedad tomando como base un número de signos diferenciales que están ligados entre sí. Si se nos muestran bellas producciones artísticas o si se nos explican sistemas científicos complicados, podemos afirmar que unos y otros no pueden aparacer sino en una sociedad altamente desarrollada. Podemos hacer la misma afirmación en presencia de una técnica complicada y rica y, en los dos casos, tendremos razón. Esta relación, esta independencia de los más variados fenómenos sociales salta a la vista. Basta con plantearnos algunas preguntas para convencernos de ellos. ¿Era posible la poesía futurista, por ejemplo, hace un siglo? No, no lo era. ¿Hubieran podido los esquimales, que viven en el hielo, haber inventado la telegrafía sin hilos? ¿Podría ocurrírsele a alguien que la ciencia contemporánea prediga el porvenir de las estrellas? ¿Pudo haber aparecido el marxismo en la Edad Media? Es obvio que estas cosas son imposibles. El futurismo no pudo aparecer hace cien años porque la vida era entonces más tranquila sin sobresaltos. El futurismo surgió en las ciudades pavimentadas, con su confusión y estruendo, en medio del despliegue militarista de una sociedad burguesa en decadencia. Esta poesía del "jazz-band" universal hubiera sido hace cien años más rara que un techo recién alquitranado cubierto de hiedra. ¿Quién concibe que los esquimales, entre sus hielos, incapaces de manejar un simple aparato telegráfico, pudieran inventar la telegrafía sin hilos? La ciencia contemporánea no perderá su tiempo en antigüedades tales como hacer profecías por las estrellas, porque la ciencia ha alcanzado un nivel demasiado alto para reincidir en esos infantilismos. El marxismo no podría haberse originado en la Edad Media porque el proletariado no existía. Y, por lo tanto, no había terreno en el cual la teoría marxista pudiera arraigar. Ahora, por otra parte, tenemos una tecnología altamente desarrollada, un proletariado, un gran número de periódicos, la propaganda en gran escala, trusts, futurismo, aeroplanos, la teoría electrónica, los dividendos del señor Rockefeller, las huelgas en las cuencas hulleras, el partido comunista, la Liga de las Naciones, la Tercera Internacional, proyecto de electrificación, ejército con millones de soldados, Lloyd George, Lenin, etc. Todas estas cosas son manifestaciones de mismo período, de la misma época, de la misma manera que el poder de los papas en Roma, un nivel técnico comparativamente bajo, la servidumbre, la ciencia en manos del clero (filosofía escolástica), la búsqueda de la piedra filosofal (que convertiría los metales

en oro), la Inquisición, escasos caminos, analfabetismo (aun entre los reyes), municipalidades, brujas, gremios de artesanos, latín (hablado y escrito), caballeros-bandidos, etc., representan los fenómenos de una misma época (la Edad Media). Pero Lenin, Lloyd George, Krupp, no tienen cabida en esa época. Y, por el contrario, no podemos ver en la Plaza Roja de Moscú un torneo en el cual los caballeros arriesguen su vida y mueran por la sonrisa de una dama. "Otros tiempos, otros cantores; otros cantores, otras canciones." Después de analizar, como hemos hecho, los fenómenos propios de una época, podemos afirmar que existe una interdependencia entre ellos, y, en otras palabras, que unos se adaptan a los otros, que existe cierto equilibrio dentro de la sociedad y entre sus elementos, entre sus diversas manifestaciones sociales.

Auguste Comte estableció ya que las diversas fases de la vida social siempre se adaptan las unas a las otras en cada período (el llamado *consenso*). Müller-Lyer[1] expone esto con mucha claridad: "Toda función sociológica, todo fenómeno cultural, por ejemplo el arte, la ciencia, las costumbres, la economía, la organización estatal, la libertad del individuo, la filosofía, desde la posición social de la mujer hasta el uso del jabón, puede ser tomado como medida del nivel cultural. Si todos los fenómenos culturales se desarrollaran con un paralelismo riguroso e igual proporcionalidad, no importaría cuál de ellos fuese tomado como índice." Oswald Spengler, uno de los pocos valores intelectuales de la actual burguesía alemana, muy afectado por los acontecimientos, escribe[2]: "Ya nadie duda de que hay una profunda relación de forma entre el cálculo diferencial y el principio dinástico del estado en la época de Luis XIV, entre la antigua forma estatal de la 'polis' en Grecia y la geometría euclideana, entre las perspectivas de la pintura occidental y la conquista del espacio por los ferrocarriles, teléfonos y cañones de largo alcance, entre la instrumentación contrapuntística en la música y el sistema económico del crédito." Los ejemplos de Spengler pueden discutirse, pero de lo que sí no hay duda es de la corrección de su pensamiento; en efecto. los más diversos fenómenos sociales están relacionados entre sí.

2. COSAS, PERSONAS, IDEAS

Ya definimos la sociedad como un conjunto de personas. En su más amplio sentido, sin embargo, la sociedad incluye también objetos. Tomemos la sociedad actual como ejemplo. Sus enormes ciudades de acero y cemento, sus gigantescos rascacielos, los ferrocarriles, puertos, máquinas, etc., constituyen su material técnico, "sus órganos" Cualquier máquina perderá su significación como tal fuera de la sociedad humana, convirtiéndose en una mera porción de la naturaleza externa, en una combinación de piezas de acero, maderas, etc. Cuando un gran transatlántico se hunde, cuando este monstruo viviente con sus máquinas poderosas que hacen vibrar la maravillosa estructura

de acero, con sus miles de aparatos de todas clases, desde paños de cocina hasta telegrafía sin hilos, yace en el fondo del mar, el mecanismo entero pierde su significación "social". Las algas y sargazos lo aprisionarán, su obra muerta se pudrirá en el agua, las langostas y cangrejos harán sus crías en los luminosos camarotes y el transatlántico habrá dejado de serlo. Al perderse su existencia "social", es excluído de la sociedad, deja de formar parte de ella, de realizar sus servicios sociales, y es ahora un mero objeto, como cualquier otra parte de la naturaleza externa que no está en contacto directo con la sociedad humana. Los medios técnicos no son simples partes de la naturaleza externa; son extensiones de los órganos de la sociedad. Podemos, por lo tanto, ampliar nuestra visión de la sociedad aún más, incluyendo las cosas, el aparato técnico social, sus sistemas de medios de trabajo. Estrictamente hablando, las cosas no están limitadas sólo a los medios de producción. Algunas pueden tener un nexo muy remoto con la producción, al margen del hecho de que ellas mismas constituyen productos de la elaboración material. Ese es el caso, por ejemplo, de los libros, mapas, diagramas, museos, galerías de arte, bibliotecas, observatorios astronómicos, estaciones meteorológicas (a menudo hablamos de su "equipo físico"), laboratorios, instrumentos agronómicos, telescopios y microscopios de todas clases, probetas, retortas, etc. Todas estas cosas no están relacionadas directamente con el proceso de la producción material, y, en consecuencia, no forman parte de la tecnología social, no pueden ser consideradas fuerzas materiales de producción. A pesar de todo, se reconoce su papel; ellas no son meras partes de la naturaleza externa, también poseen "existencia social". Y deben ser incluídas en nuestra concepción de la sociedad en sentido más amplio.

En el capítulo IV dijimos que la sociedad constituye un sistema de hombres que viven juntos. Ahora admitimos que las "cosas" deben ser también consideradas como parte de ese sistema. Pero, en el más restringido sentido de la palabra, comprendemos por "sociedad" no una simple reunión de individuos, sino su reunión en un sistema. Primero consideramos a estos individuos como cuerpos materiales trabajando. La sociedad, por lo tanto, como hemos expresado, es sobre todo un organismo trabajador, un sistema de trabajo, un aparato "humano" de trabajo. Pero sabemos muy bien que los seres humanos no son meros cuerpos físicos, sino que piensan, sienten, quieren, persiguen fines e intercambian continuamente sus pensamientos y deseos. Las relaciones entre las personas no son sólo materiales y de trabajo, sino también psíquicas, "espirituales". La sociedad no produce sólo objetos materiales, produce también los llamados "valores culturales": arte, ciencia, etc. En otras palabras además de cosas produce "ideas". Estas ideas, una vez producidas, pueden desarrollarse en amplios "sistemas de ideas".

La trilogía de elementos que forman la sociedad incluye, por lo tanto, cosas, personas e ideas. Sería absurdo pensar que estos elementos viven independientes. Es evidente, que sin hombres no habría ideas, que las ideas existen solamente en la mente de los hombres y no nadan en el espacio como el aceite en la superficie del agua. Pero esto no impide que debamos distinguirlos. Es evidente también que debe existir un cierto equilibrio entre ellos. Generalizando, podemos decir que la sociedad no podría existir a menos que el sistema de las cosas, de las personas y de las ideas se corresponda entre sí. Más adelante trataremos este tema con más detalle. Así comprenderemos el por qué del nexo que existe entre los fenómenos, nexo que se manifiesta con tanta claridad y al que nos hemos referido en el párrafo precedente.

3. LA TECNICA SOCIAL Y LA ESTRUCTURA ECONOMICA DE LA SOCIEDAD

Ya hemos señalado que al estudiar los fenómenos sociales es necesario comenzar por las fuerzas de producción, por la técnica social y por el sistema de instrumentos de trabajo. Pero ahora debemos completar esas observaciones. Al hablar de la técnica social no nos referimos, desde luego, a un instrumento cualquiera, ni al conjunto de los diferentes instrumentos, sino al sistema total de los instrumentos de la sociedad. Debemos imaginar que, en una sociedad dada y en diferentes lugares, pero en un cierto orden, están distribuidos talleres y motores, instrumentos y aparatos, herramientas simples y complicadas. En algunos lugares, éstos están acumulados (por ejemplo, en los grandes centros industriales); en otros lugares están dispersos. Pero en un momento dado, si las personas están relacionadas por el trabajo, si existe una sociedad, todos estos instrumentos de producción –herramientas y máquinas, grandes o pequeñas– están unidos en un sistema único. (Desde luego, siempre existe un tipo determinado de instrumentos –característico de la época dominante–: máquinas y aparatos complicados en la actualidad, herramientas simples en otras épocas, y a medida que pasa el tiempo, la importancia de los aparatos y maquinarias automáticas aumenta cada vez más.) Dicho de otro modo, podemos considerar la técnica social como un todo en el que cada una de las partes es, en un momento dado, socialmente necesario. ¿En qué consiste este hecho? ¿Por qué debemos considerar la técnica social como un todo? ¿Dónde reside la razón de esta unidad de todas las partes del sistema técnico de la sociedad?

A fin de comprender ese hecho lo mejor posible, supongamos que un buen día –en la Alemania moderna– todas las máquinas que sirven para la extracción de hulla ascendieran milagrosamente a los

cielos. El resultado sería la suspensión de toda la actividad industrial. Sería imposible obtener combustible para las fábricas y talleres, todas sus máquinas e instrumentos dejarían de trabajar, serían eliminadas del proceso de producción. La técnica de una rama de la producción influenciaría así, prácticamente, a todas las otras. Y esto significaría que las diversas ramas de la producción constituyen un todo, no sólo en nuestro pensamiento, sino, objetivamente, en la realidad. Ellas forman una técnica social única. La ténica social, reiteramos, no es, por lo tanto, un mero agregado de los diversos instrumentos de trabajo, sino su sistema unificado. Y esto quiere decir que el sistema, en su totalidad, depende de cada una de sus partes. Y en todo momento las partes de esta técnica están relacionadas en cantidad y proporción determinada. Así como en una fábrica a cierto número de husos y de telares corresponde un cierto número de trabajadores, así, en la sociedad entera, si la reproducción social marcha normalmente, será preciso que a cierta cantidad de hornos corresponda un número determinado de máquinas, una cantidad definida de medios de producción, tanto en la industria metalúrgica como en la textil, la química o cualquier otra. Sin duda que esta relación no es tan precisa como en una fábrica considerada aisladamente. Sin embargo, entre los "sistemas técnicos" de las diferentes ramas de la producción existe una relación determinada que se establece en la sociedad no organizada de un modo elemental y por un proceso consciente en la sociedad organizada, pero que existe siempre. Es inconcebible, por ejemplo, que una fábrica pueda tener diez veces más carreteles de los que necesita. También es inconcebible que se extraiga diez veces más carbón que el necesario y que las máquinas y accesorios utilizados en la minería del carbón sean diez veces más numerosos que los requeridos. Así como hay una relación definida y una proporción determinada entre las diversas ramas de la producción, así hay también en la técnica social un nexo específico y una relación proporcional entre sus distintas partes. Esta circunstancia transforma el simple conjunto de máquinas, instrumentos, herramientas, etc., en un sistema de técnica social.

Si esto está claro, se comprenderá igualmente que cada sistema dado de técnica social determina a la vez el sistema de relaciones de trabajo entre los hombres.

Sería imposible, por ejemplo, que el sistema técnico de la sociedad fuese de una especie mientras que la estructura de las relaciones humanas fuese de otra. Concretando: ¿es posible que el sistema técnico de la sociedad esté basado en máquinas, mientras que la relación productiva, la relación de trabajo, descanse en la pequeña industria, que trabaja con herramientas? Evidentemente es imposible. Si la sociedad existe, es preciso que haya un equilibrio definido entre su técnica y su economía, es decir entre la totalidad de sus instrumentos de trabajo, entre su aparato material de producción y su aparato

productivo humano. Tomemos un ejemplo: comparemos la llamada "sociedad antigua" con la sociedad capitalista moderna. Comencemos por la técnica. Albert Neuburger[3], que se inclinaba a exagerar más que a disminuir los éxitos de la técnica antigua, dice: "Aristóteles en sus *Problemas de mecánica* nos enumera los instrumentos técnicos empleados por los antiguos. Entre éstos, cita los siguientes: la noria (con palanca de contrapeso), la balanza de brazos iguales, la de brazo desigual o romana, las tenazas, la cuña, el hacha, el torno, la aplanadora, la rueda de carro, el eje, la polea de transmisión, la onda, el timón, la rueda del alfarero y también las ruedas giratorias de cobre o hierro, con diferentes direcciones de 'evolución', las cuales eran equivalentes a nuestras ruedas dentadas."

Estos son los aparatos técnicos más rudimentarios, que también se llaman "máquinas simples" (la palanca, el plano inclinado, la cuña, etc.).

Es obvio que no se podía avanzar mucho con tales instrumentos y no se disponía de otros para trabajar los metales. Y es evidente que sólo el esqueleto metálico de las fuerzas de producción constituye la primera base permanente para su desarrollo. Sin embargo, de todos los metales, el oro fue trabajado en primer lugar, y la mayor cantidad de ese metal era usado en la manufactura de objetos de consumo no productivos. La única excepción fue el arte de la forja, el que producía instrumentos muy primitivos con la ayuda del martillo, yunque, tenazas, limas, torno y otros instrumentos simples; se fabricaba sobre todo hachas, martillos, azadones, herraduras, clavos, cadenas, tridentes, palas, cucharas, etc.; la fundición de los metales sirvió en mayor medida para moldear estatuas y otros objetos que no se emplean en el proceso de reproducción. Por lo tanto, no es raro leer que Vitruvio define una máquina "como un aparato hecho de madera".

"Durante siglos enteros la técnica permaneció estacionaria", dice Salvioli[4], que no queriendo significar con esto en absoluto estancamiento, sino un desarrollo muy lento de la técnica de la antigüedad.

Estos aparatos técnicos, naturalmente, determinaron también el "tipo de trabajador", el grado de su habilidad, así como las relaciones de trabajo y las condiciones de producción.

Sólo pudo existir un tipo de trabajador: un trabajador manual, un pequeño artesano. Herreros, carpinteros, tallistas, tejedores, orfebres, mineros, constructores de carros, talabarteros, torneros, plateros, alfareros, tintoreros, curtidores, vidrieros, cerrajeros, etc., esos eran los obreros productores[5]. Así, la técnica social condicionó el carácter de la maquinaria trabajadora, el tipo de trabajador y su habilidad en el trabajo. Pero esta técnica determinó asimismo las relaciones entre los trabajadores. En efecto, dado que admitimos aquí especies determinadas de trabajadores, es evidente que estamos en presencia de la división de la producción en una serie de ramas, en cada una de las

cuales se produce sólo un tipo de trabajo. Estamos en presencia de la "división del trabajo".

La diversificación de los instrumentos empleados en la producción determinó la división del trabajo. Pero la forma de esta división era de carácter peculiar, determinada por la misma técnica. "La división del trabajo no podía lograr aquí los mismos resultados que tuvo en las ciudades modernas, porque en la antigüedad esta división no se producía en función del maquinismo. No era una consecuencia del sistema de grandes fábricas sino de una industria pequeña y media[6]." "La producción en gran escala era desconocida en el mundo antiguo, que nunca fue más allá de la etapa del pequeño artesanado[7]." Estamos considerando una forma diferente de condiciones de trabajo productivo, asentado, como hemos visto, en el sistema técnico. Aun cuando nosotros leemos que en aquella época se realizaron grandes construcciones, debemos recordar que ellas fueron a menudo realizadas supliendo las deficiencias de la técnica con una gran suma de trabajo manual. Así, en el caso de la construcción de uno de los grandes acueductos de Roma, el gobierno concertó un contrato con 3 000 maestros albañiles, los cuales trabajaron juntamente con sus esclavos. Y en casos donde la producción era comparativamente grande pudo sólo existir, con el sistema técnico de la época, gracias al empleo de fuerzas extraordinarias. Era el caso del trabajo de los esclavos, de los ejércitos de esclavos, que eran importados después de la finalización de guerras victoriosas y distribuidos a los grandes fundos y a los talleres (*ergástulas*). Con un sistema tecnológico diferente, hubiera sido imposible la esclavitud: los esclavos estropean las máquinas delicadas y su trabajo no compensa las pérdidas. Así, los fenómenos tales como el trabajo de esclavos importados pueden explicarse, en condiciones históricas determinadas, por la existencia de ciertos instrumentos de trabajo social. Examinemos ahora otro ejemplo: sabemos que, a pesar del desarrollo del capitalismo comercial en la antigüedad, la economía de ese período era sobre todo una economía natural (pago en mercaderías, en "especies" más que en dinero). Los pueblos no sostenían relaciones económicas estrechas. El intercambio comercial estaba menos desarrollado que en nuestros días; una considerable cantidad de productos eran manufacturados en las grandes fincas (*latifundia*), en sus talleres —semejantes a cárceles— y para su propio consumo. Todo esto representa también un régimen de trabajo determinado, un género particular de relaciones productivas, y que se explica por el débil desarrollo de las fuerzas productivas, por la pobreza de su técnica. Con semejante sistema técnico, era difícil alcanzar un gran excedente de productos. En una palabra, es evidente que las relaciones entre los hombres, en el proceso de trabajo, están determinadas por el grado de desarrollo técnico. La economía antigua estaba, por así decirlo, adaptada a la antigua técnica.

Comparemos estas condiciones con las que existen en la sociedad capitalista. Para tener una idea general, es suficiente con lanzar una ojeada a una lista de algunas de las ramas de producción. Consideremos sólo dos grupos de la industria capitalista: I) la construcción de maquinarias, instrumentos y aparatos, y II) la industria electrotécnica. Este es el cuadro:

I

Construcción de máquinas, instrumentos y aparatos

a) Máquinas generadoras de fuerza motriz:
1. Locomotoras
2. Máquinas fijas
3. Otras clases de máquinas generadoras

b) Máquinas de empleo general:
1. Para trabajar metales, maderas, piedras y otros metales
2. Bombas
3. Grúas y transportadores
4. Otras máquinas

c) Máquinas especiales
1. De hilar
2. Agrícolas
3. Especiales para la extracción de materias primas
4. Especiales para la manufactura de armas y municiones
5. Especiales para producir objetos de arte y de lujo
6. Construcción de diversas máquinas

d) Máquinas para talleres de reparación

e) Calderas y accesorios:
1. Calderas de vapor
2. Calderas, aparatos y materiales para ciertas ramas especiales de la industria (sin incluir máquinas simples)

f) Herramientas para las máquinas y piezas de repuesto:
1. Herramientas para las máquinas
2. Piezas de repuesto

g) Construcción de molinos

h) Construcción de navíos y maquinarias para navíos

i) Construcción de aeronaves y aeroplanos

j) Tanques de gases

k) Fabricación de medios de transporte:
1. Bicicletas y sus piezas de repuesto
2. Motores
3. Vagones de ferrocarril
4. Coches
5. Otros medios de transporte, excepto los aéreos y marítimos

l) Fabricación de relojes y sus piezas de repuesto

m) Fabricación de instrumentos musicales:
1. Pianos

2. Otros instrumentos
n) Instrumentos de óptica y aparatos de precisión:
1. Construcción de instrumentos de óptica, de precisión y fotografías
2. Instrumentos y aparatos de cirugía
o) Construcción de lámparas (exceptuando las eléctricas)

II

Industria Electrotécnica

Fabricación de:

a) Dínamos y motores eléctricos
b) Acumuladores y otras baterías
c) Cables e hilos aisladores
d) Medidores eléctricos
e) Aparatos eléctricos y material accesorio
f) Lámparas eléctricas y proyectores
g) Aparatos médicos
h) Aparatos de corriente débil
i) Aisladores eléctricos
j) Aparatos eléctricos para grandes establecimientos
k) Taller de reparaciones de instrumentos eléctricos diversos[8]

Es suficiente comparar esta lista con las máquinas nombradas por Aristóteles y Vitruvio para comprender la enorme diferencia entre la técnica de la sociedad antigua y la de la sociedad capitalista moderna. Así como la técnica antigua determina la economía del mundo antiguo, la técnica capitalista determina la economía capitalista actual. Si pudiéramos hacer un censo de la población de la Roma de los césares y del Londres o Berlín actual, y dividiéramos estas poblaciones según los oficios, las ocupaciones, veríamos claramente el abismo que nos separa de la antigüedad. Ahora tenemos (como un resultado de nuestra técnica mecánica) tipos de trabajadores que no existieron entonces. En lugar de los artesanos (por ejemplo, algunos *fabri ferrarii*[9]) ahora hallamos en nuestra sociedad electricistas, maquinistas, constructores de máquinas, de calderas, ópticos, cajistas, litógrafos, ferroviarios, remachadores, operadores de radio, obreros de las fábricas de tractores, maquinaria agrícola,, segadoras mecánicas, mecánicos de automóviles, ingenieros, eléctricos, químicos, linotipistas, etc. Estos tipos de obreros no existieron ni aun de nombre, porque no existían estas ramas de la industria ni las herramientas apropiadas. Pero, aun si tomamos aquellos obreros que tienen el mismo nombre y que existieron en la antigüedad, observaremos que existe una gran diferencia entre unos y otros. Por ejemplo: ¿qué hay de común entre el tejedor actual, que

trabaja en una gran fábrica, y el artesano o esclavo tejedor de Grecia o Roma? Estos últimos se sentirán tan fuera de lugar o tan extraños en una fábrica moderna como Julio César en un subterráneo de Nueva York. Tenemos "diferentes" fuerzas de trabajo para otro tipo de trabajo. Nuestras fuerzas de trabajo son producto de una técnica a la cual están adaptadas.

La existencia de un gran número de ramas industriales, que antes eran desconocidas, resulta principalmente del hecho de que la división del trabajo es en la actualidad completamente distinta. Y esta división del trabajo constituye una de las condiciones fundamentales de la producción. La división moderna del trabajo es determinada por los instrumentos de trabajos modernos, por el carácter, forma y combinación de máquinas y herramientas; es decir, por el aparato técnico de la sociedad capitalista. La forma típica de una empresa industrial de nuestros días es la gran fábrica. No existe ya la unidad productora pequeña, la industria artesana, ni aun la industria doméstica del latifundista. En su lugar existe una organización gigantesca, que abarca miles de personas, distribuidas en puestos diferentes, en un orden definido y ejecutando tareas estrictamente determinadas. Si, como un ejemplo de empresa capitalista, tomamos la fábrica de automóviles del señor Ford en Detroit, lo primero que nos salta a la vista es su aspecto específico: una exacta división del trabajo, su carácter mecánico, el automatismo de las máquinas bajo la supervisión de los obreros, un encadenamiento lógico y estricto de operaciones, etc. Sobre cintas transportadoras son instaladas algunas piezas del producto que se fabrica. Los obreros de diferentes especialidades y calificación, con sus máquinas y herramientas, trabajan sobre las piezas parcialmente elaboradas, a medida que pasan. Todo el proceso ha sido calculado al segundo. La ubicación del obrero, cada movimiento de su mano o de su pie, cada inclinación del cuerpo ha sido prevista. La "plana mayor" supervisa la marcha del trabajo; todo está medido por reloj y hasta por cronómetro. Así es la división del trabajo y su "organización científica", de acuerdo con el sistema Taylor. Una fábrica determinada, si consideramos su estructura humana, es decir, las relaciones entre los individuos que la componen, constituye también una relación de producción. ¿Cómo está determinado aquí el emplazamiento de los hombres? ¿Por qué están condicionadas sus relaciones mutuas? Por la técnica, por el sistema de máquinas, por sus combinaciones, por la organización del aparato material de la fábrica.

"El desarrollo actual de la técnica debe ser considerado como el factor dominante en la organización del trabajo[...] La máquina no está aislada en la fábrica; todas las máquinas están dispuestas en grupos, están relacionadas entre sí y coordinadas en sus operaciones. El paso del producto de una máquina a otra[...], a los ojos del supervisor técnico, es una tarea que es preciso calcular y

delimitar. El plan de trabajo, la localización del obrero, el transporte, etc., son igualmente reguladas con precisión automática, estandarizadas[. . .], transformándose poco a poco en un mecanismo de precisión que asegura el control del trabajo de la empresa [. . .] En el sistema general de este movimiento de cosas, el "movimiento del hombre" y la acción que unos ejercen sobre los otros aparecen frecuentemente como factores determinantes[. . .] Así nace el sistema de la organización científica[10]. Para tener una idea de los diferentes tipos de fábricas metalúrgicas, enumeraremos algunas industrias rusas: industrias mecánicas y eléctricas, forjas, fundiciones, fábricas de calderas, de laminados, de hornos Siemens Martin, fábrica de productos químicos, de materiales de construcción, etc. En las fábricas Putilov, entre 1914 y 1916, existían las siguientes categorías de obreros: cerrajeros, torneros, biseladores, taladradores, ensambladores, herreros, martilladores, torneros, maquinistas, fundidores, cortadores, alfareros, derretidores, papeleros, carpinteros, estañadores, plomeros, trabajadores del cable, peones de ambos sexos[11]. Muchos de los nombres de estas ocupaciones demuestran que están ligadas a instrumentos específicos, herramientas y máquinas. "A una combinación determinada de instrumentos de trabajo, a su distribución en la planta, corresponde también una ubicación determinada de los hombres. Esta última está determinada por dicha combinación.

Así como las relaciones de producción de Grecia y Roma fueron una consecuencia del sistema característico de la producción pequeña y media, así también las relaciones de producción en gran escala son un resultado de la técnica moderna. También aquí existe un equilibrio entre la técnica y la economía social.

Anteriormente observamos que la debilidad técnica de la sociedad antigua dio como resultado un débil proceso de cambio, lo que imprimía a la economía un carácter natural (pago en mercancías más que en dinero). Los vínculos entre las economías eran muy laxos. Por el contrario, la técnica moderna permite el lanzamiento de gran cantidad de productos. La división del trabajo hace que toda la producción vaya al mercado, porque el fabricante no usa los millones de tiradores producidos por sus fábricas. Por lo tanto, las relaciones de producción, en lo que concierne a la circulación de las mercancías, son también una consecuencia de la técnica correspondiente.

Hemos examinado el problema desde diversos ángulos: 1) desde el punto de vista de las fuerzas de trabajo; 2) desde el punto de vista de la producción, es decir que hemos visto en qué medida y proporción están organizados los hombres en las diferentes empresas; 3) el volumen de la producción y 4) las relaciones entre las distintas empresas. Y en cada caso hemos visto, al examinar las dos sociedades escogidas (la antigua y la moderna), que las combinaciones de los instrumentos de trabajo (la técnica social) son el factor decisivo en las combinaciones y relaciones de los hombres, en la economía social. Pero hay todavía otra fase de las relaciones de producción: el problema de las clases sociales, que trataremos en detalle más adelante. Pero examinemos

aquí este problema desde el punto de vista de las condiciones de la producción.

Cuando examinamos las relaciones de los hombres en el proceso productivo observamos (excepto en las llamadas comunidades primitivas) que los hombres se agrupan de un modo tal que un grupo no quede al lado sino encima. Por ejemplo, en el régimen de servidumbre medieval, en la cúspide están los propietarios de las grandes fincas, luego los administradores, capataces, supervisores y, en último término, los campesinos. En las relaciones de producción capitalistas observamos que los hombres no sólo se dividen en fundidores, maquinistas, ferroviarios, tabaqueros, etc., todos los cuales – a pesar de las grandes diferencias entre sus tareas– trabajan del mismo modo y están ubicados en el mismo nivel de producción. Observamos que aquí también un grupo de hombres se encuentra, en el proceso de trabajo, por encima de otros: los empleados encima de los trabajadores (la plana técnica media: expertos mecánicos, ingenieros, especialistas, expertos agrícolas, etc.); sobre estos "hombres asalariados" están los funcionarios más altos (superintendentes, directores); más arriba todavía, los llamados propietarios de empresas, capitalistas, los grandes jefes y directores de los destinos del proceso de producción. Consideremos también el *latifundium* de un rico patricio romano. Aquí también encontramos una gradación regular de las personas; en el más bajo peldaño están los esclavos (instrumentos parlantes, *instrumenta vocalia,* como los llamaban los romanos para distinguirlos de los instrumentos semiparlantes, *instrumenta semivocalia,* o sea el ganado, e instrumentos mudos, *instrumenta muta,* que son los objetos inanimados). Por encima de los esclavos estaban los capataces, a continuación los superintendentes, finalmente, el propietario del *latifundium,* con su honorable familia (la esposa, por lo común, tenía a su cargo ciertas operaciones domésticas). Es preciso ser ciego para no ver que estamos aquí en presencia de tipos diferentes de relaciones entre las personas que trabajan. Todas las personas citadas participan de una manera u otra en el proceso del trabajo y, por lo tanto, tienen una cierta relación definida entre sí. Al clasificarla, podemos dividirlas de acuerdo con sus ocupaciones y especialidades, pero podemos también dividirla de acuerdo con sus "clases". Si nuestra división está hecha sobre la base de las ocupaciones y especialidades, tendremos los forjadores, los cerrajeros, los torneros, etc., y después, químicos, mecánicos, ingenieros, expertos textiles, maquinistas, etc. Es obvio que los cerrajeros, torneros, estibadores, pertenecen a una clase, mientras que el ingeniero, el técnico, etc., pertenecen a otra y el capitalista que lo controla todo, a otra distinta. Todas las personas no pueden ser ubicadas en el mismo rango. A pesar de las divisiones entre el trabajo realizado por el cerrajero, el tornero y el tipógrafo, sus relaciones, en el proceso general del trabajo, son de un mismo tipo. Muy

diferente es la relación entre el cerrajero y el ingeniero, o entre el cerrajero y el capitalista. Más aún, el cerrajero, tornero, linotipista, individualmente y como grupo, están en la misma relación a todos los ingenieros, y en la misma, aunque mucho más remota, con respecto a todos los superintendentes, "capitanes de industria", capitalistas. Es aquí donde advertimos las más grandes diferencias entre los "roles", la importancia, los tipos y el carácter de las relaciones entre los hombres. El capitalista, en su fábrica, distribuye y coloca sus trabajadores como lo haría con cosas y herramientas; pero el trabajador no "distribuye" a los capitalistas (mientras exista el régimen capitalista, se entiende). Son ellos los que son "distribuidos" por estos capitalistas. Vemos aquí relaciones de "dominio y sumisión", como dice Marx, una relación donde el capital comanda (*Kommando des kapitals*). Este "rol" tan diferente que ellos desempeñan el proceso de producción constituye la base de la división de los hombres en diversas clases sociales.

Un punto importante que debe ser señalado es la naturaleza de la relación entre el proceso de proceso de producción y el proceso de distribución, dado que, como hemos visto, el último forma parte del proceso de reproducción y es, por así decirlo, el reverso del proceso social de producción.

¿Qué es el proceso de distribución considerado detenidamente? ¿De qué modo está vinculado al de producción? Con referencia a este asunto, Marx dice lo siguiente: "Según la concepción más superficial, la distribución aparece como distribución de los productos y de tal modo como más alejada de la producción y así independiente de ella. Pero antes de ser distribución de los productos, ella es: 1) distribución de los instrumentos de producción; 2) distribución de los miembros de la sociedad entre las distintas ramas de la producción –lo cual es una definición más amplia de la misma relación–. (Subsunción de los individuos a determinadas relaciones de producción.) La distribución de los productos es manifiestamente sólo un resultado de esta distribución que se halla incluida en el proceso mismo de producción y determina la organización de la producción. Considerar a la producción prescindiendo de esta distribución que ella encierra es evidentemente una abstracción vacía, mientras que, por el contrario, la distribución de los productos ya está dada de por sí junto con esta distribución, que constituye originariamente un momento de la producción[12]."

Este párrafo de Marx exige un análisis detenido.

Observemos ante todo que el proceso de producción determina el proceso de distribución de los productos. Si, por ejemplo, la producción se realiza en un establecimiento independiente (por varias empresas capitalistas o por artesanos aislados), entonces en cada explotación no se produce todo lo que satisface sus necesidades, sino un producto

particular (relojes, granos, cerraduras, martillos, tenazas, según el caso, etc.), y es evidente que la distribución de productos se hará por medio del intercambio. Las personas que produzcan cerraduras no podrán vestirse con ellas ni comérselas, ni las que produzcan granos cerrar sus depósitos con él; deberán tener cerraduras y llaves para ese fin. Forzosamente cambiarán sus productos y comerciarán. El modo de producción seguido determina también el modo de distribución de lo producido. Esta distribución no puede ser considerada como algo independiente de la producción. Por el contrario, está determinada por la producción y junto con ella constituye un sector del "proceso social de reproducción".

Pero la producción misma implica otras dos clases de distribución: primero, la distribución de los hombres, su emplazamiento en el proceso productivo, atendiendo a los variados "roles" que en él desempeñan, como ya hemos demostrado; segundo, la distribución de los instrumentos de producción, entre los hombres. Estas dos formas de distribución son parte de la producción, o, según palabras de Marx, están "incluidas en la producción". En efecto, tomemos nuestros ejemplos precedentes relativos a la sociedad capitalista. Vimos en ella una "distribucion de hombres". Estos hombres "repartidos", es decir, localizados de un modo determinado en la producción, se dividen en clases, y la base de esta división reside en la función que desempeñan en el proceso productivo. Pero este "reparto de hombres" y los diferentes "roles" que desempeñan en la producción está ligado al reparto de los medios de trabajo. El capitalista, el propietario de la tierra, controlan los medios de trabajo (las fábricas y maquinarias, el fundo y la ergástula, la tierra y sus derivados) mientras que el trabajador no posee instrumentos de producción fuera de su propia fuerza de trabajo. El esclavo no dispone ni de su propio cuerpo, como tampoco el siervo campesino. Por lo tanto, es evidente que los diferentes "roles" de las clases en la producción están basados en la distribución de los medios de producción. En el periódico en alemán publicado en Londres: *Das Volk* (números del 6 y 20 de agosto de 1859), al comentar el libro de Marx *Contribución a la crítica de la economía política*, Engels escribía: "La economía no trata de cosas, sino de relaciones entre personas y, en última instancia, entre clases; si bien estas relaciones van siempre unidas a cosas y aparecen como cosas." ¿Qué significa esto? Trataremos de explicarlo con algunos ejemplos. Tomemos las relaciones de clases habituales en la sociedad capitalista, es decir las relaciones entre capitalistas y trabajadores. ¿A qué "cosa" están ligados? A los instrumentos de producción, en manos de los capitalistas, controlados por ellos, y que los obreros no poseen. Estos instrumentos de producción sirven a los capitalistas como medios para obtención de ganancias y también para explotar a la clase obrera. Ellos no son meras cosas. Son cosas de una significación social espe-

cífica, porque aquí sirven, no sólo como medios de producción, sino también como medios de explotación del trabajo asalariado. En otros términos: esta "cosa" expresa la relación entre las clases, o, según palabras de Engels: las relaciones entre las clases están ligadas a las "cosas". Esta "cosa", en nuestro ejemplo, es el "capital".

Así, la forma especial de relaciones de producción –forma que consiste en relaciones entre las clases– está determinada por la diversa función de estos grupos de personas en el proceso productivo y por el reparto entre ellos de los medios de producción. Esto condiciona completamente la distribución de los productos.

El capitalista obtiene ganancias porque es el dueño de los instrumentos de producción, porque es un capitalista.

Las relaciones clasistas en la producción, es decir, las relaciones ligadas a los diversos modos de distribución de los medios de producción, tienen una importancia capital para la sociedad. Son ellas las que determinan en primer lugar el esquema de la sociedad, su sistema, o, como decía Marx: "su estructura económica".

Como se sabe, las relaciones de producción son muy variadas y complejas. Si no olvidamos que hemos considerado la distribución de los productos como un sector del proceso de reproducción, comprenderemos fácilmente que las relaciones entre los hombres en el proceso de distribución están también incluidas en las relaciones de producción. En un sistema de sociedad compleja, existe un número muy elevado de dichas relaciones. Las relaciones que existen entre comerciantes, banqueros, oficinistas, corredores, negociantes de toda clase, trabajadores, consumidores, vendedores, mensajeros, manufactureros, navieros, marineros, ingenieros, peones, etc., constituyen relaciones de producción. Todas están entrelazadas en las más variadas y extrañas combinaciones. Entre todas estas relaciones, las fundamentales son las que agrupan a los hombres en clases sociales. Del tipo de clases existentes, de las relaciones entre esas clases, del papel que desempeñan en la producción, de las formas en que están distribuidos los elementos de trabajo, de todo esto depende también el carácter de la sociedad. Estamos frente a una sociedad capitalista si el capitalista está arriba, un sistema esclavista si el terrateniente es el que controla todo, y una dictadura del proletariado si son los trabajadores los que están más alto. Pero la ausencia de las clases no significaría la desaparición de la sociedad, sino sólo de la sociedad "clasista". No hubo clases, por ejemplo, en la comunidad tribal primitiva, ni las habrá tampoco en la sociedad comunista del futuro.

Tenemos ahora otro problema que resolver. Dijimos antes que las relaciones de producción cambian con la tecnología social. Una ojeada al desarrollo técnico actual de cualquier sociedad será suficiente para demostrar que este principio mantiene su validez al aplicarse también a las relaciones de producción existentes entre las clases. Así,

ante los ojos de la actual generación se han producido grandes transformaciones en las clases. No hace muchas décadas existía aún una clase considerable de artesanos independientes, la que desapareció debido al desarrollo de la técnica maquinista y, frecuentemente, de la producción en gran escala del sistema fabril. Al mismo tiempo, el proletariado creció, así como también la alta burguesía industrial, mientras que el pequeño artesano desaparecía. El agrupamiento de las clases se modificó porque los cambios técnicos traen aparejados cambios en la distribución del trabajo en la sociedad. Ciertas funciones productivas desaparecen o son relegadas a un segundo término, se crean nuevas funciones, etc. Simultáneamente se modifican los grupos de clases. En una sociedad cuyas fuerzas de producción poseen un bajo nivel, la industria no estará muy desarrollada y la economía social tendrá un carácter rural, agrícola. No es raro entonces que en esas sociedades predominen las clases rurales y que al frente de la sociedad se encuentren los grandes terratenientes. Por el contrario, una sociedad cuyas fuerzas productivas están ampliamente desarrolladas, poseerá una industria poderosa, ciudades enormes, fábricas, distritos industriales, etc., y, por lo mismo, serán las clases urbanas las de mayor influencia. La clase de los terratenientes cede su puesto a la burguesía industrial o a otras secciones de la burguesía. El proletariado constituye entonces una gran fuerza.

Un constante y progresivo reagrupamiento de las clases puede cambiar totalmente la forma social. Este caso particular ocurre cuando la clase situada más abajo, viene a ocupar el lugar preponderante. Es este un proceso que describiremos en los capítulos siguientes. Por el momento, digamos que las relaciones entre las clases –que constituyen la parte más importante de las relaciones de producción– cambian también según el cambio de las fuerzas productivas. "Estas relaciones sociales que contraen los productores entre sí, las condiciones en que cambian sus actividades y toman parte en el proceso de conjunto de la producción variarán, naturalmente, según el carácter de los medios de producción. Con la invención de un nuevo instrumento de guerra, el arma de fuego, hubo de cambiar forzosamente toda la organización interna de los ejercitos, cambiaron las relaciones dentro de las cuales formaban los individuos un ejército y podían actuar como tal, y cambió también la relación entre los distintos ejércitos." Vemos así que "las relaciones sociales, dentro de las cuales los individuos producen, las relaciones sociales de producción, cambian, por tanto, se transforman, al cambiar y desarrollarse los medios materiales de producción, las fuerzas productivas[13]." En otras palabras: "La organización de cualquier sociedad específica está determinada por las condiciones de sus fuerzas productivas. Cuando se produce una alteración de estas condiciones, la organización social cambiará, necesariamente, tarde o temprano. La organización social está, en consecuen-

cia, en equilibrio inestable [14] en todos los puntos donde las fuerzas de producción crecen" (O decrecen. –N.B.)[15].

Por lo tanto, la totalidad de las relaciones de producción constituye la estructura económica de la sociedad, o, dicho de otra manera, su modo de producción. Es el aparato de trabajo humano de la sociedad, su "base real".

Un estudio de las relaciones de producción demostrará que éstas dependen del modo en que están distribuidos los hombres en el espacio. La "relación" se expresa por el hecho de que cada persona –como ya se ha demostrado– tiene su lugar, como lo tiene cada tornillo en el mecanismo de un reloj. Es precisamente esta situación definida en el espacio, en el "escenario de trabajo", lo que hace de este emplazamiento, de este reparto, una relación social de trabajo. No hay duda de que cada objeto ocupa un espacio, y se mueve en él; pero los hombres aquí están unidos precisamente por las posiciones determinantes de trabajo que ocupan. ¿Es ésta una relación material, como la de las partes del mecanismo de un reloj? No debemos pasar por alto el hecho de que los críticos del materialismo histórico confunden constantemente estas nociones a causa de que la palabra "material" tiene varios significados. Así, por ejemplo, los orígenes del proceso histórico son vinculados con las necesidades o "intereses" y triunfan entonces fácilmente sobre el materialismo histórico, probando correctamente que el "interés" no es una cosa material en el sentido filosófico de la palabra, sino algo indiscutiblemente psíquico. Nosotros admitimos que interés no es materia. Pero lo lamentable es que aún ciertos defensores del materialismo *histórico* (quienes convierten a Marx en un filósofo burgués cualquiera y que no están de acuerdo con el materialismo filosófico) sean culpables de tal confusión de términos. Max Adler, por ejemplo, quien concilia a Marx con Kant, ve en la sociedad un conjunto de mutuas acciones psíquicas; para él todo es psíquico. (Lo mismo ocurre con A. A. Bogdanov: *Contribución a la psicología de la sociedad*.) He aquí un ejemplo de razonamiento de esta clase: "Una *relación* no es de ninguna manera una cosa material en el sentido del materialismo filosófico, el que coloca al mismo nivel a la materia y a las sustancias inanimadas. En general, es difícil encontrar una relación entre la 'estructura económica' –'base material' del materialismo histórico– y la materia tal como la entiende el materialismo filosófico, cualquiera sea el sentido que le asignemos . . . Y esto concierne no sólo a lo que ejerce la acción, sino también a lo que es creado por medio de esa acción. Los instrumentos de producción son también productos del espíritu humano [16]." Zetterbaum se confunde por el hecho de que las máquinas no son producidas por hombres sin alma. Pero como los hombres no son engendrados por cadáveres, él deduce que en la sociedad todo es un producto del espíritu incorpóreo, un espíritu bienhechor. En consecuencia, la máquina es algo psíquico y la sociedad "inmaterial". Y sin embargo, es evidente que las cosas no son exactamente así. En efecto, ni aun el espíritu más puro hubiera creado la carne pecadora, ni los hombres, ni las máquinas. Más todavía, un espíritu liberado de su carne culpable ni sentiría el deseo de ocuparse de tales cosas. Pero, en resumen, ¿qué queda de la *relación*? Debemos puntualizar nuevamente a Herr Zetterbaum que el sistema solar es un sistema material; y que lo llamamos sistema porque sus partes, que sin duda son materiales (sol; tierra, otros planetas), están todos en relaciones definidas

entre sí, ocupan cierta posición en el espacio en un momento dado. Y así como la totalidad de los planetas se encuentran en relaciones determinadas entre sí, formando el sistema solar, así el conjunto de los hombres, vinculados por las relaciones de producción, constituyen la estructura económica de la sociedad, su base material, su aparato humano. Kautsky, quien a veces confunde técnica y economía del modo más lamentable, hace a su vez observaciones muy poco consistentes[17]. Todas estas pretensiones pueden ser rechazadas con el siguiente pasaje del archiburgués W. Sombart. Este profesor, a quien no podemos suponer influenciado por el materialismo, dice: "Hablando en sentido figurado, la vida económica puede ser considerada como un organismo constituido de un cuerpo y de un alma. Las formas externas de las operaciones de la vida económica son su cuerpo: esto es, las formas económicas y fabriles, las más variadas organizaciones, dentro de las cuales, y con ayuda de las cuales, el proceso económico continúa[18]." Desde luego, deben incluirse dentro de las formas y la organización económica la estructura económica de toda la sociedad. Es, "hablando en sentido figurado", el cuerpo de esta sociedad.

4. ESQUEMA DE LA SUPERESTRUCTURA

Es necesario que consideremos ahora otros aspectos de la vida social. Tenemos ante nosotros la siguiente serie de fenómenos: la estructura política y social de la sociedad (el estado, la organización de clases, partidos, etc.), las costumbres, las leyes y la moral (las normas sociales de conducta humana); la ciencia y la filosofía, la religión y el arte, y, finalmente, el idioma, medio de comunicación entre los hombres. Estos fenómenos, exceptuando el sistema político y social, son considerados frecuentemente como nuestra "cultura espiritual" o "mental".

La palabra *cultura* viene del verbo latino "cultivar". Cultura es, por lo tanto, todo lo que es producto de la actividad del hombre, en el más amplio sentido; es decir, todo lo producido por el hombre social en una forma u otra. La "cultura espiritual" es también un producto de la vida social, incluido en el proceso vital general de la sociedad. No puede ser comprendida a menos que se la interprete como parte de este proceso vital general. Sin embargo, algunos hombres de ciencia burgueses quieren aislar a toda costa esta "cultura espiritual" del proceso vital de la sociedad; es decir, la deifican, haciéndola una entidad independiente del cuerpo, un espíritu descarnado. Alfred Weber[19], quien considera la expansión de la vida social, su riqueza y complejidad como un proceso de la civilización, escribe: "Pero nosotros sentimos (!) ahora que la cultura es superior a todas estas cosas, que cultura significa algo muy diferente. . . Sólo cuando. . . la vida se ubica por encima de las necesidades y utilidades, *estamos en presencia de una cultura*" (pp. 10 y 11; las bastardillas son de Weber). En otras palabras, la cultura es parte de la vida, pero no está determinada por las "necesidades y utilidades de la vida"; es decir, que no está condicionada por la sociedad. Es evidente que tal punto de vista conduciría a un divorcio con la ciencia y su remplazo por la fe. Esto explica por qué Weber emplea el término "nosotros sentimos".

Antes de iniciar el estudio de la "cultura espiritual" es conveniente examinar primeramente, a grandes rasgos, la *estructura social y política* de la sociedad, la cual es determinada directamente, como veremos, por su estructura económica.

La expresión más característica de la estructura política y social de la sociedad es el poder estatal, el cual será comprendido si delimitamos la condición necesaria para la existencia de una sociedad dividida en clases. Porque, en tal sociedad, las diversas clases deben tener diferentes intereses. Algunos lo poseen todo, otros prácticamente nada, algunos mandan y se apropian del producto del trabajo de los otros, otros obedecen, cumplen las órdenes y ceden lo que han producido con sus propias manos. El lugar que ocupan las clases en la producción y en el reparto, es decir sus condiciones de existencia, su "rol" social, su "existencia social", determinan además el surgimiento de una conciencia específica. Así como todo en el universo está determinado por ciertas condiciones, las diversas situaciones de las clases determinan una diferencia en sus intereses, aspiraciones y luchas. En estas condiciones, cómo se puede obtener el equilibrio en la *estructura* de una sociedad dividida en clases. Es sorprendente el hecho de que tal sociedad puede existir sin peligro de desintegrarse a cada momento. Cómo puede existir si, de acuerdo con la opinión de un estadista inglés, en el seno de cada nación existen en realidad dos naciones (es decir, dos clases).

A pesar de todo, sabemos que las sociedades de clase existen. Esto se explica por la existencia de una forma de equilibrio inestable. De esta manera u otra, un vínculo unificador ha sido alcanzado en tales sociedades, una suerte de aro que mantiene unidas las duelas del barril. Ese aro es el estado, una organización de toda la sociedad, a la que retiene dentro de sus tentáculos. Si preguntáramos cómo se origina el estado, no nos satisfaríamos con ninguna respuesta que le atribuyera un origen sobrenatural, ni con una declaración de que el estado está más allá de las clases, sobre ellas, como mediador, por la simple razón de que, en una sociedad clasista, no existen personas sin clases. No habría, por lo tanto, material con el cual construir una organización situada fuera o por encima de las clases, a pesar de lo que afirman los estudiosos burgueses. La organización estatal es "esencialmente" una organización de la "clase dominante".

Es interesante ahora determinar cuál es la clase dominante para que podamos entonces comprender qué clase es representada por el poder estatal, cuál subyuga a todas las otras por medio de su poder, su fuerza, sus cadenas ideológicas y espirituales, su complicado aparato. La cuestión no es difícil de resolver si recordamos todo lo que hemos venido diciendo. Tomemos como ejemplo la sociedad capitalista, donde la clase capitalista domina la producción. ¿Es posible que el proletariado, por ejemplo, domine al estado de manera prolongada?

De ningún modo, pues entonces faltaría una de las condiciones fundamentales del equilibrio: o el proletariado tomaría también el control de la producción o la burguesía recuperaría el poder estatal. Así, en toda sociedad, su organización estatal deberá adaptarse a la estructura económica específica de dicha sociedad. En otras palabras, la estructura económica de la sociedad determina su forma estatal y política. El estado, además, es una organización colosal, que abarca una nación entera y gobierna millones de hombres. Esta organización necesita todo un ejército de empleados, funcionarios, soldados, oficiales, legisladores, juristas, ministros, jueces, generales, etc., y abarca grandes capas de seres humanos, yuxtapuestas unas sobre otras. En esta estructura se reflejan como en un espejo todas las relaciones de producción. En la sociedad capitalista, por ejemplo, la burguesía controla la producción y, por lo tanto, también al estado. Un industrial es asistido directamente por un superintendente de fábrica, a menudo también capitalista. Lo mismo ocurre con el estado capitalista, donde los ministros son reclutados en la alta burguesía, de donde provienen también los generales de ejército. Las posiciones intermedias en la producción son ocupadas por el técnico, el ingeniero y el intelectual. Estos mismos intelectuales ejercen las funciones de empleados medios en el aparato estatal, y de ellos salen los oficiales de ejército. Los empleos de ínfima categoría, así como los puestos de soldados, son ocupados por los obreros. Hay excepciones, desde luego; pero, en líneas generales, la estructura de la autoridad estatal corresponde exactamente a la estructura económica de la sociedad.

Si imagináramos, por un momento, que por milagro los empleados de más baja categoría se hubieran colocado sobre los de más alta categoría, perdiendo éstos el poder político, nuestra presunción implicaría una pérdida de equilibrio en el conjunto social y, por lo tanto, una revolución. Pero esa revolución no puede tener lugar, a menos que se hayan producido los cambios correspondientes en el campo de la producción. Aquí también se puede observar que la estructura del aparato de estado refleja la estructura económica de la sociedad, ocupando en ambas clases posiciones relativamente similares.

Citemos varios ejemplos referidos a lugares y épocas diferentes. En el antiguo Egipto, la administración de la producción era prácticamente idéntica a la del estado, y los grandes terratenientes estaban al frente de ambas organizaciones. Un importante sector de la producción pertenecía al estado terrateniente. El rol de los grupos sociales en la producción social coincidía con su casta, con el hecho de ser funcionarios del estado, altos, medios, bajos o esclavos[20]. Las familias notables son, desde luego, familias terratenientes, pero representan también una nobleza "burocrática"[21]. Algunas veces el vínculo de autoridad estatal y mando en la producción fue evidente. En el siglo XV, la casa bancaria de los Médicis gobernó a la república comercial florentina: "El banco de los Médicis y la tesorería del estado florentino fueron una misma cosa. La bancarrota de esta

firma comercial ocurrió simultáneamente con el colapso de la república florentina[22]". En la segunda mitad del siglo XVIII, los terratenientes, dominaban en la producción rusa, gobernando a los siervos campesinos. Estos terratenientes, organizados, controlaban también el estado como casta "noble" privilegiada. Cuando los campesinos se insurreccionaron, siguiendo a Pugachov, la emperatriz Catalina II expresó el sentido mismo del poder político al participar como "terrateniente de Kazan" en la formación de un regimiento de caballería destinado a contener a aquella "gentuza", con lo cual provocó una verdadera tempestad de sentimientos de fidelidad entre los propietarios de Kazan. Sus frecuentes relaciones con los filósofos librepensadores franceses no impidieron a Catalina la introducción del derecho de servidumbre en Ucrania, contradicción que fue bien descripta por Tolstoi:

Al gran pueblo
del que vos sois madre,
debéis dar la libertad.
Ella les respondió:
"Messieurs, vous me comblez."
Y entonces se dio prisa:
¡a atar a los ucranianos a la gleba!

En los Estados Unidos, el capital financiero, una camarilla de banqueros y de industriales domina la producción; su control del poder político es tal que las decisiones del Congreso no son aprobadas antes de haber sido cuidadosamente discutidas entre bambalinas por el capital trustificado.

Pero la estructura social y política de la sociedad no está limitada al poder del estado. La clase dominante, como también las clases oprimidas, presentan las más variadas organizaciones y formas de acción común. Cada clase posee generalmente su vanguardia formada por los miembros de más "conciencia de clase" y que constituyen los partidos políticos que luchan por el poder en la sociedad. Por lo común, la clase dominante, las clases oprimidas y las "clases medias" tienen cada una su partido específico. Desde el momento que existen varios grupos dentro de cada clase, es obvio que una clase puede tener varios partidos, a pesar de que sus intereses más permanentes y fundamentales sólo pueden ser expresados por uno de ellos. Además de los partidos de funcionamiento regular, pueden existir otros organismos. Los capitalistas norteamericanos, en la actualidad, no sólo poseen agrupaciones para combatir a los trabajadores, sino también asociaciones especiales destinadas a los manejos electorales (lo que se denomina "Tammany Hall"), y organizaciones rompehuelgas, de espías industriales (agencia de detectives Pinkerton y otras) y grupos secretos, gracias a una fuerte conspiración de las firmas capitalistas más influyentes y de los más poderosos políticos. Los órganos oficiales del Estado realizan siempre la voluntad de estas "camarillas". En Rusia existió una organización auxiliar del estado terrateniente: la banda criminal de los "Centurias Negras", que estaba conectada con

la dinastía de los Romanoff. Esta función fue cumplida en Italia, en 1921, por los fascistas, y en Alemania por la Orgesch[23] Las clases oprimidas poseen a su vez diversas organizaciones económicas además de sus partidos (por ejemplo los sindicatos obreros), para no mencionar los clubes y las organizaciones de lucha, entre las cuales podríamos recordar, en los siglos XVII y XVIII, las "bandas" de Sténka Razin o Pugachov[24]. El nombre Stenka (diminutivo de Stepan) Razin es particularmente popular en la poesía folklórica rusa, como un liberador nacional o jefe de bandoleros. En una palabra, todas las organizaciones empeñadas en la lucha de clases, desde la "Jeunesse dorée" y las fraternidades estudiantiles alemanas al poder estatal por un lado, y del partido al club por el otro, todas son partes de la estructura social y política de la sociedad. Su fundamento es tan claro como el día, su existencia es el reflejo y la expresión de las *clases*. Aquí también la economía condiciona la política.

Al considerar esta "superestructura política", no podemos perder de vista el hecho de que —como los ejemplos anteriores lo demuestran suficientemente— esta superestructura política no es un mero aparato humano. Al igual que la sociedad, está formada por una combinación de cosas, personas e ideas. Tomemos el aparato del estado, por ejemplo. Existe su parte material, una jerarquía específica, un sistema de ideas determinadas (leyes, ordenanzas, procedimientos, etc.). En el caso del ejército, éste es también parte del estado, pero también tiene una "tecnología" particular (cañones, rifles, ametralladoras, provisiones, etc.), su especial "distribución" de los hombres de acuerdo con su modelo y sus "ideas", que han sido inculcadas a todos los miembros del ejército por medio de una instrucción militar complicada y una educación especial (espíritu de subordinación, disciplina, etc.). Visto el ejército desde este ángulo, arribamos fácilmente a las siguientes conclusiones: la tecnología del ejército está determinada por la tecnología general del trabajo productivo en una sociedad dada. Los cañones no pueden ser manufacturados antes de que se haya aprendido a fundir el acero, es decir, antes de poseer los medios necesarios para su producción. El reparto de los hombres, la estructura del ejército, dependen de la ciencia militar y, además, de la división en clases de la sociedad. En la existencia de ciertas armas y en la naturaleza de éstas descansa la división del ejército en artillería, infantería, caballería, cuerpo de ingenieros, zapadores, etc.; de esto dependerán los tipos de soldados, superiores, hombres con funciones especiales (por ejemplo, operadores telefónicos), que existen en el ejército. Por otra parte, la división en clases de la sociedad determina la capa social donde serán reclutados los cuerpos de oficiales, los jefes que dirigen la acción del ejército, etc. Finalmente, la actividad mental del ejército está condicionada por la estructura militar (obediencia hasta la muerte) por una parte, y además por la estructura clasista de la sociedad

(en el ejército zarista se decía: "¡Obedezcamos al zar! " "¡Por Dios, el emperador y la patria! " y en el ejército rojo se dice: "¡Conservemos la disciplina! ". "Luchemos por los Soviets". "Defendamos la patria de los trabajadores de la rapiña imperialista.") Estos ejemplos son suficientes para demostrar que la superestructura social y política es algo complejo constituido por diferentes elementos relacionados entre sí. En su conjunto, esta estructura está determinada por el esquema de clases de la sociedad, y ésta a su vez por el desarrollo de las fuerzas productivas, es decir, de la tecnología social. Algunos de estos elementos dependen directamente de la técnica ("arte de la guerra"), otros dependen del carácter clasista de la sociedad (de su economía) así como de la técnica de la superestructura misma (estructura del ejército). Todos los elementos de la superestructura dependen, por lo tanto, directa o indirectamente, del grado de desarrollo alcanzado por las fuerzas productivas sociales.

Un lugar especial entre las organizaciones humanas es ocupado por la organización de la *familia*, es decir la convivencia de hombres, mujeres y niños. Esta organización, que cambia constantemente, tenía como base ciertas condiciones económicas. "La familia es, igualmente, una formulación no sólo social, sino también y ante todo, económica, basada sobre la división del trabajo entre el hombre y la mujer, sobre la diferencia sexual [. . .] El maridaje primitivo no es otra cosa que la experiencia de esta unión económica"[25]. "Dentro de una familia. . . surge una natural división del trabajo primitivo, basada en diferencias de sexo y edad. . ." La familia se consolida como una firme unidad social cuando en virtud de modificaciones en el orden económico del clan éste abandona su comunismo primitivo (la forma original de relación entre los sexos fue la promiscuidad, es decir, relaciones sociales no reguladas entre hombres y mujeres). M. N. Pokrovski caracteriza a la familia eslava primitiva del siguiente modo: "Los miembros de esta familia, obreros de la misma explotación, soldados del mismo destacamento y, finalmente, adoradores del mismo dios, participaban del mismo rito"[26]. Pero la base económica de tal familia se hace más evidente por el siguiente hecho: 'Sería erróneo –dice M. N. Pokrovski– asignar una importancia predominante a estos lazos consanguíneos; ellos son habituales, pero no inevitables. En el Norte de Rusia existieron colectividades económicas de hombres extraños entre sí, sobre la base de contratos. Fundaban tales hogares no para siempre, sino por un período determinado, por ejemplo, diez años. . . Aquí también el nexo económico antecede a los lazos de la sangre, de parentesco, en el sentido que damos a esta palabra[27]". Los cambios de forma en las relaciones familiares, determinados por causas económicas, pueden encontrarse aún en nuestra época: comparemos la familia campesina, la familia obrera y la familia burguesa actual. La familia campesina es una unidad firme, porqué está basada directamente en la producción. "Debe haber una mujer en la casa"; ¿quién si no ordeñaría las vacas, alimentaría a los cerdos, cocinaría, limpiaría las habitaciones, lavaría y cuidaría de los niños? La significación económica de la familia es tan grande, que los matrimonios se derivan de cálculos económicos específicos. El hombre necesita una sierva, y escoge una mujer. Económicamente considerado, los miembros de la familia son "trabajadores" y "consumidores".

Levantada sobre esta base relativa, rígida, la familia campesina se caracteriza por una solidez patriarcal cuando no está contagiada por la influencia "corruptora" de la ciudad. La familia obrera es diferente. El trabajador no tiene una economía propia. Su "hogar" es sólo una economía consumidora; consume su salario. Simultáneamente, la ciudad, con sus cafés, sus restaurantes, sus lavanderías, etc., vuelve menos necesaria la economía doméstica. Finalmente, la industria en gran escala desintegra la familia, lanzando a la mujer proletaria a trabajar a una fábrica. Estas circunstancias producen relaciones familiares más móviles, menos estables. En la alta burguesía la propiedad privada exige la preservación de la familia. Pero el creciente parasitismo de la burguesía, la existencia de capas enteras de ella que viven de rentas, transforma a la mujer en objeto, en una bella muñeca sin sesos, en instrumento de placer, en "bibelot" de tocador. Las diversas formas de unión (monogamia, poligamia, poliandria, etc.) corresponden también a las diversas condiciones de la evolución económica. Más aún, no debe olvidarse que el intercambio sexual prácticamente nunca se ha limitado a la familia. Fenómenos tales como la prostitución existían desde la más remota antigüedad y las diversas formas que adopta están vinculadas a su vez con la economía de la sociedad. Basta con señalar el papel que desempeña la prostitución en el sistema capitalista. Parece razonable estimar que la sociedad comunista, que abolirá definitivamente la propiedad y la esclavitud de la mujer, será testigo de la desaparición de la prostitución y de la familia.

Pasemos al estudio de otras fases de la "superestructura". En la vida del hombre en sociedad y en cada sector de ella prevalece una situación de franco conflicto o de armonía incompleta. De esta realidad surge la necesidad de *normas sociales*, incluyendo costumbres, reglas morales, leyes y un gran número de otras reglas de urbanidad (etiqueta ceremonial, etc., así como los estatutos de las diversas sociedades, organizaciones, hermandades, etc.), todas las cuales son producidas por la acumulación de contradicciones y se dan en una sociedad compleja y madura. La más notable de estas contradicciones es el antagonismo de las clases. Este antagonismo "exige" un poderoso regulador capaz de controlarlo. El poder estatal, con sus elementos auxiliares, sus decretos, y leyes, constituye ese regulador. Existen, además contradicciones subsidiarias entre las clases, dentro de las clases, dentro de los gremios, grupos, organizaciones y en todas las categorías humanas en general. Cualquiera sea su posición clasista, cada individuo se pone en contacto con todo género de personas; está sujeto a diversas influencias que se entrecruzan; se encuentra colocado en circunstancias que cambian rápidamente y las que pueden desaparecer y reaparecer más tarde. Se encuentran aquí contradicciones a cada paso, y, a pesar de todo, la sociedad y ciertos grupos dentro de ella continúan su existencia con relativa estabilidad. Los capitalistas, los propietarios de las empresas y los comerciantes rivalizan en el mercado como competidores dentro de un mismo estado y sin embargo ni llegan al conflicto armado ni su clase se disloca porque sus miembros rivalicen entre sí. Los compradores y los vendedores tienen

intereses opuestos, pero no llegan a las manos. Existen desocupados entre los obreros a quienes los capitalistas intentan ganarse durante una huelga; pero no todos pueden ser comprados, y la unión de la clase obrera decide la victoria. Dicha unión es el resultado de una gran variedad de normas que existen al margen de las normas legales. . . Estas normas suplementarias se graban en la mente de los hombres como si emanaran de una fuente interior, aparecen como algo sagrado y son obedecidas más por impulsos de la conciencia que del miedo. De tal naturaleza, son por ejemplo, las reglas de moralidad, las cuales aparecen, en una sociedad comercial, como leyes sagradas, eternas e inmutables, que irradian luz propia y compulsan a todas las personas decentes. Ese es el caso de "el respeto a la tradición", "los honores a los grandes muertos", "las reglas de decencia", "la cortesía", etcétera.

A pesar del alegado carácter sobrenatural de estas leyes, sus raíces terrenales pueden ser fácilmente descubiertas, a pesar del temor que inspira a todos sus adoradores. Un estudio detenido nos obliga a reconocer dos hechos fundamentales: 1º) que estas leyes están sujetas a cambio, y 2º) que están vinculadas con clases, grupos, ocupaciones, etc. Después de haber descubierto estos hechos y profundizándolos un poco más, advertiremos que, "en última instancia", dependen del grado de evolución alcanzado por las fuerzas productivas. En general, estas reglas, que exigen una subordinación del individuo a los intereses generales, indican la línea de conducta por medio de la cual se conserva una sociedad, una clase o un sistema social, en la cual los intereses transitorios de un hombre aislado son subordinados a los intereses del grupo. Así, esas normas constituyen las *condiciones para que exista el equilibrio,* condiciones que neutralizan hasta cierto punto las condiciones internas de los sistemas humanos. Por lo tanto, es posible comprender por qué deben coincidir necesariamente en mayor o menor grado, con el régimen económico de la sociedad. Formulémonos la siguiente pregunta: cuando la sociedad existe, ¿es posible que el sistema de las costumbres y la moral *imperante* puedan estar en permanente contradicción, durante largo tiempo, con su estructura esencial, es decir económica? La respuesta es clara: esta situación no puede prolongarse mucho tiempo. Si las costumbres y la moral imperantes en la sociedad fueran fundamentalmente contrarias a su régimen económico, faltaría una de las condiciones esenciales del equilibrio social. En realidad, el derecho, las costumbres y la moral que imperan en una sociedad dada coinciden siempre con las relaciones económicas, tienen las mismas bases, se modifican y desaparecen con ellas. Imaginemos el siguiente ejemplo: sabemos que en una sociedad capitalista, los capitalistas controlan las cosas (los medios de producción). En las leyes de un estado capitalista, esta condición se expresa a través de la ley de propiedad privada, la que es defendida por todo el aparato de poder estatal. Las relaciones de producción de la socie-

dad capitalista son llamadas jurídicamente *relaciones de propiedad.* Estas relaciones están protegidas por muchas leyes. Una situación en la que las leyes de la sociedad capitalista no protegieran las relaciones de propiedad, sino que las destruyeran, sería inconcebible. La "conciencia moral" de la sociedad capitalista expresa y refleja su manera de ser material. Así, en el campo de la propiedad privada, la moral enseña que el ladrón debe de ser condenado; se inculca el respeto hacia la propiedad inviolable de los otros. Y esto es perfectamente comprensible, porque sin esta ley moral, que se ha grabado en la mente de los hombres, la sociedad capitalista se desintegraría rápidamente.

Podemos fácilmente resolver las contradicciones que sugiere lo que acabamos de afirmar. Los comunistas no creen en el carácter sagrado de la propiedad privada, pero no aprueban el robo. Puede argüirse que esto indica la presencia de algo sagrado para todos los hombres, que no puede ser explicado por causas terrenas. Pero este argumento no es válido, a pesar de su fuerza aparente. Veamos por qué. En primer lugar, los comunistas no reconocen totalmente de ninguna manera la inviolabilidad de la propiedad privada. La nacionalidad de las fábricas es una expropiación a la burguesía. La clase trabajadora se adueña de la "propiedad ajena", realiza una transgresión del derecho de propiedad privada, emprende "una intervención despótica en el derecho de propiedad"[28]. Pero además, los comunistas condenan el robo, debido a que los robos individuales de cada trabajador a los capitalistas, en su propio beneficio, no produciría una lucha común, sino que haría de cada trabajador un pequeño burgués. Los cuatreros y los estafadores no entrarán en la lucha de clases, a pesar de que ellos puedan haber salido del proletariado. Si muchos miembros del proletariado se volvieran ladrones, la clase se desmembraría y se condenaría a la impotencia. He aquí por qué los comunistas han adoptado esta regla: "no robamos para no desintegrarnos". Esto no constituye una norma de defensa de la propiedad privada, sino un medio de conservar la integridad de la clase obrera, de protegerla contra la "desmoralización", contra la "descomposición", el modo de advertirla contra los procedimientos irregulares, de dirigir a los proletarios por su verdadero camino. Esta es la regla de conducta de la clase obrera. Es obvio explicar más simplemente, después de todo lo dicho, que las reglas de conducta examinadas anteriormente, están determinadas por las condiciones económicas de la sociedad.

Las normas proletarias, desde luego, están en contradicción con las condiciones económicas de la sociedad capitalista. Ahora bien: nosotros hemos hablado de las *normas dominantes;* tan pronto como las normas proletarias dominen, el capitalismo habrá muerto. (Véase el capítulo siguiente.)

Daremos varios ejemplos para explicar lo que acabamos de afirmar. En el dominio sexual, en una determinada etapa de desarrollo, cuando el clan todavía

se basaba en relaciones consanguíneas y los miembros de otros clanes eran considerados enemigos, los matrimonios entre parientes cercanos no eran considerados aberrantes. Así, en la antigua religión irania, era particularmente sagrado el matrimonio con la propia madre o hija.

Cuando las fuerzas productivas estaban aún débilmente desarrolladas y la economía social no podía soportar ningún lastre superfluo, los hábitos y la moral exigían la "muerte de los ancianos", cosa que nos relatan los historiadores antiguos, Herodoto, Estrabón, etc. Esta era la causa, según cuentra Estrabón, de los envenenamientos voluntarios de ancianos. Por el contrario, cuando los ancianos desempeñaban un cierto papel en la producción o administración, la costumbre prescribía el respeto a la vejez[29]. La solidez del clan, de su estrecha solidaridad ante el enemigo común, asumió la forma de venganza cruenta, en la cual también participaban las mujeres. Así, leemos en *Los Nibelungos:*

"Ella ha vengado a sus hermanos,
ella ha azuzado los perros,
ella ha vertido la sangre
con la punta de la espada."
(El canto de Sigurd.)

Eduard Meyer dice con razón: "El contenido mismo de la moral, de las costumbres y del derecho dependen del régimen social que exista en un momento dado y de las concepciones predominantes de la sociedad. Ellos pueden ser, por lo tanto, diametralmente opuestos en cuanto a su contenido, si representan sociedad y períodos diferentes"[30]. En la China antigua la autoridad feudal del estado tuvo gran importancia, estando organizada de manera peculiar con grandes capas de funcionarios de diferente rango. El gobierno de esta capa feudal y burocrática estaba basado ideológicamente en las enseñanzas de Confucio, que constituyen todo un sistema de reglas de conducta. Uno de los preceptos más importantes de su moral era la doctrina del respeto y sumisión a la autoridad (*Hiao*): "debemos soportar la calumnia y hasta la muerte si esto es útil para el honor del soberano; uno puede y debe corregir los errores del amo mediante un servicio fervoroso; en esto consiste el respeto" (*Hiao*)[31]. La transgresión del *Hiao* constituía el único pecado. Quien no comprendiera esto, se consideraba un bárbaro. "El respeto (*Hiao*) hacia el propio señor feudal se enumeraba juntamente con el respeto obligado hacia padres, maestros, superiores en jerarquía y funcionarios en general"[32]. "La disciplina, al igual que el respeto, es una virtud de gran valor. " la insubordinación es peor que la infamia" (p. 447). La idea dominante es la del orden, y puede resumirse así: "Mejor es ser un perro en paz que un hombre en anarquía", como dice Cheng Ki Tong (p. 457). "Como cualquier otro código burocrático, el de Confucio condena también la participación de los funcionarios en los negocios, directa o indirectamente, como algo éticamente reprobable y en desacuerdo con su posición social" (p. 447). Los amigos sólo deben escogerse entre los de la propia categoría, porque sólo ellos pueden realizar todas las ceremonias; "el pueblo está integrado por hombres estúpidos" (*yun min*), en evidente contraste con el hombre de familia noble. Es significativo que este enorme sistema de reglas de conducta que sostenía al régimen feudal nobiliario llevara el nombre de *Huang-Fan*, es decir el "gran plan" (p. 457). La relación existente entre esta doctrina y el orden social es evidente. Las numerosas "ceremonias chinas"

estaban en realidad enraizadas en las corrientes ideológicas predominantes, y servían como una malla de seda que envuelve en su red la estructura social y sostiene el orden existente.

Consideremos ahora a los caballeros medievales del norte de Francia en los siglos XII y XVIII, quienes cantaban a sus "bellas damas" y luchaban en torneos "por ellas". Pero su concepción "ideal" de la "felicidad" y del "amor" poseía todos los signos distintivos de un honor de *casta*[33]. El papel principal desempeñado por la caballería en la sociedad fue el de la guerra y las acciones militares. Nada de asombroso tenía entonces que las "normas" contribuyesen a un tipo militar de hombres que formaban una clase particular: "el caballero de quien se probara que era un cobarde, era expulsado, públicamente deshonrado por el heraldo, maldecido por la Iglesia; su blasón y armas eran destruidos por el verdugo; su rodela, atada a la cola de un caballo". *"Para entrenarse en la profesión de las armas* había *torneos*, que servían de ejercicios para las campañas militares y duelos" (p. 496).

"A medida que surgen las relaciones capitalistas, se modifican las costumbres dominantes, las reglas morales, etc. La prodigalidad es remplazada por un deseo de acumulación y las virtudes correspondientes." "Un hombre decente no se honra con sus maneras señoriales, sino teniendo en orden sus negocios[34]." "Debe vestir de un modo correcto, debe mostrarse sólo en compañía decente, no debe ser adicto a la bebida, al juego, a las mujeres, debe ir a la misa y al sermón dominical; en una palabra, debe ser un buen ciudadano aun en su conducta exterior, por razones de interés comercial, porque tal conducta moral *cimenta su crédito*[35]. Desde luego, esta moralidad de Tartufo protestante se transformó cuando cambió la situación de la burguesía y cuando los negocios dejaron de depender de la conducta de su propietario.

Es más fácil aún demostrar cómo el derecho cambia con la estructura económica, manifestándose siempre el carácter marcadamente clasista de la ley. Hasta normas tan intangibles como las que rigen la *moda*, dependen de las condiciones sociales. Para el burgués, es "indecente" no vestir de acuerdo con su posición social porque piensa que el hábito hace al monje. Hasta los revolucionarios están sujetos a los caprichos de la moda; en la revolución de 1905 se extendió el uso de blusas negras entre los socialdemócratas (un signo de proletariado), mientras que los socialrevolucionarios adoptaron las rojas (campesinado revolucionario); raramente se podrá encontrar una docena de intelectuales en cualquier gran ciudad que hayan participado en la revolución y que, sin embargo, ignoren estas modas.

Fuera de esta moral clasista, existen también otras formas de moral, como por ejemplo la moral profesional de los médicos, de los abogados, etc. Existe hasta una moralidad del hampa, la que es estrictamente respetada. Todas las normas examinadas constituyen los lazos que afirman la unidad de una sociedad, una clase, un grupo vocacional determinados.

Dejemos ahora las normas de conducta y hablemos de fenómenos sociales de otros tipos: de la *ciencia* y la *filosofía*. Veremos que esta última está basada en el conjunto de los conocimientos científicos. En cuanto a la ciencia, presenta una gran complejidad, si consideramos una ciencia con cierto desarrollo, y no está limitada sólo al sistema de ideas. Las ciencias poseen su técnica, sus aparatos físicos,

instrumentos, accesorios, mapas, libros, laboratorios, museos, etc. Cualquier laboratorio o una expedición científica al Polo Norte o al Africa Central puede ilustrarnos al respecto. También poseen un personal, a veces altamente organizado, que participa en congresos científicos, conferencias, academias y otras organizaciones y que redactan publicaciones periódicas; y, finalmente, un sistema de ideas, de pensamientos dispuestos ordenadamente, que constituyen la ciencia en el verdadero sentido de la palabra.

El siguiente principio es de importancia fundamental; toda ciencia surge de la práctica, de las condiciones y necesidades de la lucha por la vida del hombre con la naturaleza, y de los diversos grupos sociales con las fuerzas elementales de la sociedad o con otros grupos sociales. "El salvaje realiza múltiples experiencias: puede distinguir las plantas medicinales de las venenosas, seguir rastros de caza y protegerse de las fieras y de las alimañas. Hace uso del fuego y del agua, selecciona piedras y maderas para sus armas, derrite y trabaja los metales. Puede contar y calcular con sus dedos, medir con sus manos y pies como un niño, contemplar el cielo y observar la rotación y el movimiento del sol y de los planetas. Pero casi todas sus observaciones han sido hechas accidentalmente o en vista de una aplicación útil. La experiencia primitiva constituye el germen de la ciencia. Pero ésta sólo pudo nacer cuando la seguridad material procuró a los hombres suficiente tiempo libre y cuando el intelecto se ha fortalecido suficientemente por el ejercicio repetido, hasta el punto de hacer de las observaciones motivo de interés[36]." La ciencia, por lo tanto, puede surgir solamente cuando el crecimiento de las fuerzas productivas ha dejado tiempo libre para la observación científica. También los materiales científicos son tomados del campo de la producción. No nos sorprenderá, por lo tanto, que la necesidad inmediata de vivir, el interés de la producción, diera su primer impulso al crecimiento de la ciencia. La "práctica" creó la "teoría" y la impulsó hacia adelante.

La astronomía, por ejemplo, tiene su fuente en la necesidad de orientarse por medio de las estrellas, en la necesidad de definir la importancia de las estaciones para la agricultura, en la necesidad de una división exacta del tiempo (p. ej., control astronómico de los relojes). La física estaba íntimamente relacionada con la técnica de la producción material y el arte de la guerra. La química surgió sobre la base de una producción industrial creciente, particularmente minera (sus comienzos se remontan a Egipto y China, en la manufactura de vidrios, tintes, esmaltes, producción de pintura, metalurgia, etc.; la palabra química proviene de *chemi* [negro], que denota su origen egipcio). La alquimia era ya conocida entre los antiguos egipcios, y nace del deseo de encontrar un método que permita trasmutar los metales en oro. En el siglo XV, la química recibió una gran ayuda de la medicina. La minerología procede del uso de metales en la producción y el estudio de sus propiedades para su empleo. La botánica consistió originalmente en el estudio de las plantas medicinales, más tarde de las

plantas útiles y, por último, de las plantas en general. La zoología se desarrolló a partir de la necesidad de comprender las cualidades nocivas y útiles de los animales. La anatomía, fisiología, patología, comenzaron con la medicina práctica (los primeros especialistas en este campo fueron los egipcios, hindúes, griegos y romanos; por ejemplo, el griego Hipócrates, el romano Claudio Galeno, etc.). La geografía y la etnología se desenvolvieron paralelamente con el comercio y las guerras coloniales. Los pueblos comerciales de la antigüedad (los fenicios, los cartagineses, etc.) fueron también los mejores geógrafos. El estudio de la geografía fue descuidado en la Edad Media. Pero comenzó a realizar enormes progresos en los tiempos modernos, a partir del siglo XV, con motivo de las guerras coloniales, capitalistas y comerciales y también debido a los grandes viajes relacionados con la colonización y que poseen un carácter semicomercial, semipredatorios. Los viajes y descubrimientos más notables fueron realizados por viajeros y exploradores provenientes de Portugal, España, Inglaterra y Holanda. La etnología también se desarrolló a la sombra de la política colonial, teniendo como objetivo el estudio y aplicación del método más práctico de enriquecimiento de la burguesía "civilizada" a expensas del trabajo de los salvajes. La matemática, una de las ciencias más alejadas aparentemente de la vida práctica, está totalmente relacionada con ella por sus orígenes. Sus primeros instrumentos fueron usados en la producción material de esa época: los dedos de las manos y pies (contar con los dedos), los sistemas quinarios, decimal y vigesimal, el sistema primitivo de medir los ángulos, etc..., por la flexión de las rodillas; unidades de longitud: el codo, el pie, etc.[37]. El contenido de las matemáticas estaba determinado por las necesidades de la producción: las divisiones de tierra ("geometría" significa "medición de la tierra"), la construcción de edificios, el aforo de los navíos, la construcción de barcos, en tiempos más primitivos el recuento de ganado, en el período comercial la aritmética comercial, inventario, balance, etc. Los geómetras egipcios y griegos, los "agrimensores" romanos, los ingenieros alejandrinos (por ejemplo, Hero de Alejandría que inventó una especie de máquina a vapor), fueron, simultáneamente los primeros matemáticos[38]. El caso de las ciencias sociales (como ya vimos al examinarlo en la introducción) no es diferente. La historia surgió de la necesidad de conocer el "destino de las naciones" con fines políticos. La ciencia del derecho comenzó con la colección y codificación de las leyes más importantes, siempre con propósitos prácticos. La economía política surgió con el capitalismo, siendo originalmente una ciencia de comerciantes que servía a las necesidades de su política de clase. Las ciencias filológicas nacieron bajo la forma de gramáticas de los diversos idiomas, como resultado de las relaciones comerciales y de las exigencias del intercambio. La estadística tiene su origen en las tablas que los comerciantes establecían para los diferentes países. (Esto marca también, en parte, el comienzo de la economía política: uno de los primeros economistas, William Petty, llama a una de sus obras *Aritmética Política*.) Nosotros mismos asistimos al nacimiento de ciencias nuevas que tienen su origen en la producción, por ejemplo, la experiencia técnica de la aplicación del sistema Taylor dio nacimiento a una "psicotécnica", una psicofisiología del trabajo, es decir una ciencia de la organización de la producción.

Al extenderse, dividirse y especializarse la ciencia, depende directa o indirectamente del estado de las fuerzas productivas. Así como los

órganos naturales del hombre, en proceso directo de la producción material se "prolongan" y gracias a esta prolongación, a pesar de la "Biblia", se capacitan por el desarrollo de la técnica para abarcar y manipular muchos más materiales, así la conciencia de la sociedad humana, al prolongarse, se convierte en *ciencia*. De este modo aumenta su esfera mental y se capacita para comprender y consecuentemente controlar una gran cantidad de fenómenos.

Es interesante comprobar que muchos profesores burgueses, cuando hablan concretamente de la ciencia, involuntariamente asumen este punto de vista materialista. Pero no se atreven a seguirlo hasta sus últimas consecuencias. Así, el conocido profesor Choprov (hijo) habla de la "significación de la ciencia" del siguiente modo: "Mientras la vida no se complica, los hombres, en sus diarios afanes, se contentan con las experiencias de aquella vida, método accidental de acumular incoherentes retazos de conocimientos y costumbres que se trasmiten de padres a hijos como una tradición. Pero cuando la esfera de interés se amplía, este conocimiento incompleto cesa de satisfacer las exigencias; entonces surge una necesidad de trabajo sistemático dedicado conscientemente al conocimiento del universo circundante, constituyéndose de ese modo la ciencia.En cuanto los hombres han aprendido que *scientia et potentia humana in idem coincidunt* (la ciencia y las fuerzas humanas son idénticas) y que *quod in contemplatione instar causae est, in operatione instar regulae est* (que lo que aparece como causa en la observación luego la realidad lo comprueba), ellos captan la idea de que *ignoratio causae destituit effectum* (la ignorancia de la causa destruye los resultados), aprendiendo a apreciar que la ciencia es la base de toda labor práctica[39]."

Las relaciones entre el estado de la ciencia y las fuerzas productivas de la sociedad son muy complicadas. Estas relaciones deben ser estudiadas desde diversos ángulos, porque no son tan sencillas como a primera vista aparecen. Nosotros sabemos que la ciencia tiene su técnica propia, su organización de trabajo, su contenido, su método, etc. Todos estos componentes se influencian recíprocamente y determinan el nivel de la ciencia de una época dada. Cada uno de estos elementos nos conducirá directa o indirectamente a la tecnología social.

Es evidente que la existencia de la ciencia sólo es posible después que las fuerzas productivas han alcanzado un determinado nivel en su desarrollo. Donde no haya excedente de trabajo la ciencia no puede desarrollarse.

"La necesidad de la ciencia no podía haber surgido antes que el hombre hubiera satisfecho sus apetitos vitales... China, India, Egipto nos legaron antiquísimos aportes científicos, pero, curiosamente, estaban desarrollados muy imperfectamente[40]."

El contenido de la ciencia está determinado, en última instancia, por la fase económica y técnica de la sociedad. Estas son las "raíces

prácticas", que pueden explicar por qué un descubrimiento científico idéntico, invención o estudio, puede ser realizado a la vez en diversos lugares "independientemente". Se dice de las "ideas" que flotan en el aire", significando con ello que surgen del ambiente histórico, determinado, en rigor, por el nivel de las fuerzas productivas.

En su *Histoire* A. Bordeaux menciona los siguientes descubrimientos, producidos, según él, por la presencia de ideas "en el aire" y por las circunstancias de la vida (*par l'existence des idés dans l'air et par les circunstances de la vie*): "El descubrimiento de la relación entre el calor y el trabajo mecánico, la inducción, la bobina de inducción, el anillo de Gramme, el cálculo infinitesimal (mencionado no sólo por Leibniz y Newton, sino también por sus predecesores Fermat, Cavaliere, etc., llegando hasta Arquímedes)." Bordeaux concluye: "En la ciencia... es difícil saber quién es, en realidad, el autor de un descubrimiento determinado[41]." Observemos que el objetivo de una ciencia de ninguna manera presupone que cada principio científico influya directamente sobre la práctica. Presuponiendo que la proposición A es importante para la práctica, y que esta proposición no puede ser verificada excepto a través de la utilización de las proposiciones B C y D, y que estas tres últimas no son de valor práctico directo (sólo poseen un interés puramente teórico), estas proposiciones, no obstante, tienen importancia práctica como eslabones de una cadena científica única. No existen sistemas científicos inútiles o sin valor, del mismo modo que no hay herramientas mecánicas inútiles.

Aunque los problemas son planteados principalmente por la tecnología y la economía, su solución en muchas ciencias, depende de los cambios de la *técnica científica,* cuyos instrumentos son de extraordinaria importancia para ampliar nuestros horizontes. El microscopio, por ejemplo, fue inventado en la primera mitad del siglo XVII e indudablemente tuvo una gran influencia en la evolución científica favoreciendo el desarrollo de la botánica, zoología, anatomía y creando una nueva rama de la ciencia: la bacteriología, Igualmente importante es el papel de la técnica en la astronomía (equipos para observatorios, telescopios, aparatos para fotografiar estrellas, etc.). A su vez, la técnica científica depende de la producción material en general (es un producto del trabajo material). En el trabajo científico encontramos usualmente una apropiada *organización de este trabajo,* influenciando también el estado de los conocimientos científicos. La división del trabajo científico (especialización), la organización de grandes laboratorios, el establecimiento de asociaciones de investigación y el intercambio de los resultados experimentales, son extremadamente importantes. Todos estos aspectos están determinados, en última instancia, por las condiciones económicas y técnicas; así, por ejemplo, surgen laboratorios químicos modernos al lado de las plantas industriales, a cuyo servicio se dedican; y el intercambio científico se hace cada vez más frecuente a medida que se estrechan los lazos económicos, etc.

Pero las condiciones económicas y técnicas "condicionan" a la ciencia también en otro aspecto. Con la rápida expansión de la tecnología, las relaciones económicas, y con ellas toda la estructura de la vida, cambian constantemente, lo que tiene como consecuencia no sólo un crecimiento científico inusitado, sino también una aceptación del concepto del cambio como factor principal (uso del método *dinámico*, véase capítulo III). A la inversa, allí donde la técnica es conservadora y de evolución lenta, la vida económica avanzará despaciosamente y la psicología humana inferirá que todas las cosas son permanentes. La sociedad se gobernará entonces por el principio de la inmutabilidad. Simultáneamente, las características de clase se presentarán a su vez en las diversas ramas de la ciencia, reflejando la manera de pensar específica o los intereses de una cierta clase. El modo de pensar y los intereses, son a su vez determinados por la estructura económica de la sociedad.

Veamos ahora algunos ejemplos de estas correlaciones. En la antigüedad, la técnica se desarrolló lentamente, teniendo como resultado un lento avance del conocimiento técnico. "Este abandono en que se hallaba la técnica tenía varias causas: en primer lugar, la antigüedad era totalmente aristocrática en su actitud frente a la vida. Aun artistas eminentes como Fidias eran clasificados como artesanos; para ellos era imposible traspasar el muro de piedra que separaba a los aristócratas de los artesanos y campesinos. Una segunda causa del débil progreso de los descubrimientos técnicos en la antigüedad reside en su sistema esclavista. Por lo tanto, encontramos una falta de impulso tendiente al desarrollo de la máquina como sustituto del trabajo manual. La ciencia estaba estancada, y el interés en los problemas técnicos, con excepción de unas pocas curiosidades tales como las clepsidras y los tubos hidráulicos, había desaparecido[42]." De ahí el carácter de la ciencia imperante: "Las ciencias naturales probablemente surgieron como una derivación del trabajo artesano. Pero tal trabajo, lo mismo que el manual, era despreciado en la sociedad antigua, y como los esclavos, quienes observaban la naturaleza, estaban completamente separados de los amos, quienes especulaban y trabajaban como aficionados en sus retiros, a menudo conociendo la naturaleza sólo de oídas, es fácil explicar el carácter ingenuo, vago y místico de la ciencia natural antigua[43]". En la Edad Media encontramos una técnica primitiva y débil, con relaciones feudales en la vida económica, con un sistema jerárquico que culmina en el terrateniente y el monarca. No nos debe sorprender que la ideología dominante fuera poco móvil, resistiéndose a todo lo nuevo (la herejía se castigaba con la hoguera y el descuartizamiento), desdeñando la investigación de la naturaleza por el estudio de los problemas teológicos . Los más importantes problemas a discutir eran, por ejemplo, entre otros, la estatura de Adán, si era morocho o rubio, cuántos ángeles se pueden posar en la punta de una aguja, etc. Este carácter inmóvil, conservador, teológico (formal, "escolástico") de la ciencia de la época, totalmente opuesto a la investigación experimental, puede ser explicado por las condiciones de la vida social, por las relaciones económicas y técnicas, basadas en el estadio alcanzado por la evolución social.

El caso se vuelve completamente distinto cuando las relaciones capitalistas

comienzan a crecer. No estamos ya ante la técnica rígida, sino ante otra que cambia rápidamente, con la aparición continua de nuevas ramas de la producción. Se necesitan ahora mecánicos, ingenieros, químicos y no caballeros o teólogos; la guerra exige también conocimientos científicos, tanto como las matemáticas. Como es natual, este cambio en las relaciones económicas y técnicas provocó una trasformación en la técnica: el escolasticismo, el latín, la teología, etc., cedieron ante la investigación experimental de la naturaleza, las ciencias naturales y la escuela realista. Hemos dado aquí un ejemplo de la transformación general en el contenido de la ciencia. Podemos, haciendo un estudio cuidadoso, seguirla en los métodos de la investigación, que son los vehículos del pensamiento científico, y en muchas otras particularidades de la ciencia.

Un ejemplo de la influencia en la psicología de clases, y consecuentemente también de la estructura clasista de la sociedad, es ofrecido por la teoría organicista en la sociología que ya mencionamos. Al respecto, el profesor R. J. Wipper, dice lo siguiente: "La comparación de la sociedad con un organismo, la frase 'nexos orgánicos entre el individuo y la sociedad', como contraste del nexo mecánico en todas estas comparaciones, fórmulas y antítesis fueron lanzadas a la circulación por los publicistas reaccionarios de principios del siglo XIX. Al oponer la teoría orgánica a la mecanicista, estos publicistas quisieron separar radicalmente sus indicaciones de los principios didácticos y revolucionarios del siglo anterior (el siglo de las luces). El 'estado *mecanismo*', según el concepto antiguo, significaba iguales derechos para todos los hombres, cuya totalidad constituye el pueblo soberano. El 'estado organismo', significaba división de los hombres de acuerdo con la jerarquía social tradicional, sometimiento del individuo al grupo natural; es decir; subordinación a la vieja autoridad social. Traducidos al lenguaje concreto, las relaciones orgánicas significan: servidumbre, sistema gremial, subordinación de los obreros a los patrones, defensa del honor y privilegios nobiliarios[44]."

Añadiremos algunos datos generales sobre la historia de las matemáticas, teniendo en cuenta que éstas son consideradas comúnmente como ciencias puramente abstractas y ajenas a la vida práctica. Los tomamos de la obra capital de M. Cantor[45]. Las matemáticas aparecieron entre los babilónicos, desarrollándose sobre la base de las divisiones de tierras, la medida del contenido cúbico de los navíos la aritmética comercial y la necesidad de una exacta división del tiempo (el calendario) en años, días, horas, minutos. Los "instrumentos" matemáticos primitivos fueron los dedos, más tarde los aparatos calculadores en geometría una cuerda con pequeñas varillas que se designaban con la palabra "tim" en la lengua sumeriana, posteriormente un instrumento similar al astrolabio. El estudio de las matemáticas estaba estrechamente ligado a la religión: las cifras representaban a los dioses y, al mismo tiempo, su rango celestial, etc. Las matemáticas alcanzaron un elevado desarrollo entre los antiguos egipcios. La antiquísima obra de matemática *Libro de cálculos de Ahmes*, que lleva el nombre del copista (cuyo título es *Regla para alcanzar el conocimiento de todas las cosas misteriosas, de todos los secretos contenidos en los objetos*, contiene los capítulos siguientes: "Reglas para calcular un granero redondo", "Regla para medir campos", "Reglas para hacer un adorno", etc.[46]. Las operaciones aritméticas, y, en parte, las algebraicas, son expuestas por medio de problemas que indican claramente su aplicación práctica. Esta práctica comprende la distribución del grano, del centeno, el cálculo de la tierra, etc. (P. 79 y siguientes). La

frase final de este manual de matemáticas, que demuestra claramente su nexo con la agricultura, es la siguiente: "Cazad alimañas y ratas, extirpad la cizaña y rogad al dios Rah para que nos envíe lluvia, viento y calor" (p. 85). Es evidente que los dedos fueron los primeros instrumentos de cálculo, siendo remplazados luego por otros procedimientos menos elementales tales como los contadores con bolas o con hilos anudados, como en el caso de los indígenas del Perú. La base de la geometría fue la necesidad de medir campos. Además de esta tarea, otro de los problemas del libro de Ahmes se refiere al cálculo (volumen y capacidad de almacenes y depósitos para la conservación de los frutos). El historiador griego Deodoro refiere de los egipcios que "los sacerdotes enseñaron a sus hijos dos clases de escritura: la llamada escritura sagrada y la escritura vulgar. Estudiaron con celo geometría y aritmética porque el Nilo, con sus periódicas inundaciones, provocaba muchos litigios sobre linderos vecinales; tales divisiones no pueden ser verificadas sin medidas exactas hechas por un geómetra. La aritmética les sirve en sus *problemas domésticos*" (p. 303). Las reglas algebraicas, geométricas y astronómicas estuvieron al principio vinculadas con los ritos religiosos, misterios sagrados a los cuales sólo un grupo selecto estaba iniciado. Los llamados "harpedonautas" (anudadores de cuerdas, literalmente) poseían el secreto profesional de disponer estas cuerdas, colocándolas en el verdadero ángulo con el meridiano... (En general, los ángulos y lados de las pirámides, la disposición de sus partes, tenían una significación astronómica, científica y sagrada, la cual era probablemente confiada a los "hijos de los sacerdotes".

Entre los romanos, la geometría progresó con la necesidad de la propiedad terrateniente, que era tan sagrada que hasta los dioses se representaban como propietarios. Las matemáticas alcanzaron su más alto grado de desarrollo (período excepcional, según Cantor), en la época de Julio César. Esta floración está condicionada por dos tareas prácticas: el establecimiento del calendario (el llamado calendario Juliano) –Julio César mismo escribió un libro sobre las estrellas, *De Astris*– y la gran empresa de fijar los límites al imperio romano. Este último problema fue resuelto bajo el imperialismo de Augusto, habiendo sido invitado Hero de Alejandría, el gran ingeniero y matemático, para dirigir los trabajos. Por primera vez se dibujó un mapa completo del Imperio. Más tarde, encontramos en Columela el estudio de las matemáticas aplicadas a la agricultura; en Sexto Julio Frontinuo, el cálculo tan importante para las matemáticas entre la circunferencia y el diámetro. En el llamado *Codex Arcerianus* (guía de Derecho y de Estadística para los funcionarios administrativos del Imperio romano en los siglos VI y VII después de Cristo) aparecen varios capítulos referidos a la división de campos con el objeto de fijar tributos[47].

El desarrollo de la aritmética se debió principalmente a necesidades comerciales. Los cálculos de interés, que según Horacio constituían una necesidad diaria, los cálculos de reparto de herencia dada la extrema complejidad de las leyes romanas al respecto, y las cuentas comerciales son las causas principales del desarrollo de esta rama de las matemáticas.

Entre los antiguos hindúes, la astronomía, el álgebra y los principios de trigonometría estaban particularmente desarrollados. Se encuentran aquí muchos puntos de contacto con otros pueblos de la antigüedad. Los capítulos matemáticos de una recopilación de trabajos (*aryabhatta*) evidencian, en las designaciones y contenidos de los problemas, la base vital de las matemáticas

hindúes. He aquí por ejemplo, un versículo explicando un proceso matemático: "Las multiplicaciones se vuelven divisiones; las divisiones, multiplicaciones; lo que era *ganancia es pérdida,* lo que era *pérdida es ganancia*" (p. 17). En otro párrafo encontramos el siguiente problema: "Una esclava de 16 años cuesta 32 *nishkas;* ¿cuántas costará una de 20 años? " (p. 618). Siguen cálculos de interés (¡la tasa mensual era de 50 o/o!); también problemas para calcular toda clase de transacciones comerciales, etc. (p. 619). Las cantidades designadas por X, Y, Z, en el álgebra actual fueron llamadas por los hindúes *rupaka* (moneda, dinero en general); las cantidades positivas fueron llamadas "activo", "haber" (*dhana* o *sva*); las cantidades negativas, "obligaciones" (*rina* o *kshaya*) (p. 621). La arquitectura y sus leyes matemáticas estaban envueltas en el misterio, poseyendo una significación astronómica y divina. La medición de campos, la construcción de palacios y templos, el aforo, fueron el impulso motriz de la geometría india. Entre los antiguos chinos la evolución de las matemáticas se produjo de manera análoga, expresando más agudamente el carácter clasista de la ciencia y su monopolio; había tres clases de números: una para los funcionarios públicos, otra para la ciencia y una tercera para los comerciantes y ciudadanos en general. En la colección de leyes (*Fchou li*), encontramos los siguientes cargos de matemáticos: la dignidad hereditaria de astrónomos de la corte (*fong siang shi*) y de astrólogo de la corte (*pao tshang shi*), seguido por el primer geómetra (*liong jin*), que establecía los planos de la erección de murallas y palacios en las ciudades; luego venía un funcionario especial (*tu fang shi*) para los aparatos dedicados a mediciones, que, con la ayuda de un instrumento particular proyector de sombra, realizaba diversos cálculos (*kouen o tu küei*) (p. 676).

Es fácil deducir de lo anterior que: primero, el contenido de la ciencia es dado por el contenido de la técnica y de la economía; segundo, que su desarrollo fue determinado, entre otras cosas, por los instrumentos científicos; tercero, que las diferentes condiciones sociales unas veces frenan y otras aceleran el "progreso"; cuarto, que el método seguido por el pensamiento científico fue determinado por la estructura económica de la sociedad (el carácter religioso, misterioso y divino de las matemáticas antiguas, en la cual un "número" designaba a veces una divinidad, es un reflejo del orden esclavista feudal de la sociedad con su gobernante inaccesible, sus funcionarios sacerdotales, etc.); quinto, que la estructura clasista de la sociedad imprimió su sello a las matemáticas (en parte, bajo la forma de pensar; en parte, bajo la forma de intereses materiales, que no admitían la inclusión de los "simples mortales" en el misterio sagrado). En la actualidad hallamos las mismas relaciones causales, pero son más complicadas, y, desde luego, distintas en su firma: las técnicas y las condiciones económicas han cambiado enteramente.

La religión y la filosofía también son formas de la superestructura, a las cuales les dedicaremos ahora nuestra atención.

Los pensamientos y observaciones acumulados por la sociedad humana plantean la necesidad de agruparlos y clasificarlos; la ciencia ha sido originada por esta necesidad. Pero la ciencia comenzó tempranamente a ser subdividida en diversas ramas, y dentro de estas ciencias especiales se procedió a una "adaptación de los pensamientos a los pensamientos", es decir a una sistematización.

¿Y cuáles eran las relaciones entre esas ciencias? ¿Cuál es el ele-

mento que unifica todos esos "conocimientos" y todos esos "errores"? ¿Dónde buscar la condición de equilibrio? La religión y la filosofía debían proveer ese principio unificador y responder a los problemas más generales y más abstractos: ¿cuál es la causa de todo lo que existe? ¿Qué es el mundo? ¿Es tal como lo vemos o diferente? ¿Qué es el cuerpo y el espíritu? ¿Cómo podemos conocer el mundo?

Es evidente que nuestra respuesta a estas cuestiones influenciará nuestra concepción de cualquier fenómeno específico. Si, por ejemplo, todo depende de la voluntad de Dios, quien guía al mundo de acuerdo con su divino plan, todos nuestros conocimientos deben ser dispuestos en orden teleológico o teológico (en ciertas épocas la ciencia revistió esas formas). Todos los fenómenos requerirán entonces la búsqueda de la llamada "mano de Dios", el propósito divino. Pero si los dioses no sirven para nada, si una relación causal es el único elemento valedero, nuestra actitud hacia los fenómenos del universo será muy diferente. Si la filosofía y la religión constituyen las lentes a través de las cuales todos los hechos son observados en una cierta etapa de la evolución, un estudio de la estructura de estas lentes es capital.

Comencemos por la religión. Sabemos que la "esencia" de la religión es la "fe" en poderes sobrenaturales, en espíritus milagrosos, los cuales a veces adoptan formas materiales y otras son inaccesibles y etéreas. Esta noción del "espíritu", del "alma", nació como un reflejo de la peculiar estructura económica de la sociedad en la época en que apareció el "más anciano del clan" –más tarde el patriarca– (durante el patriarcado y también, en realidad, en el matriarcado); cuando en otras palabras, la división del trabajo obligó a la segregación de las obligaciones administrativas. El más anciano de la familia (del clan), el guardián de la experiencia acumulada, organiza la producción, administra, ordena, hace un esquema del plan de trabajo, representa el principio activo "creador", mientras que el resto obedece, ejecuta sus mandatos, se somete al plan concebido por su superior, actúa de acuerdo con la voluntad de otro. Estas relaciones de producción se convirtieron en el modelo para la interpretación de todo lo que existe y particularmente del hombre mismo. El hombre se dividió en "cuerpo" y "espíritu". El "espíritu" dirige al "cuerpo" y es tan superior a éste como el administrador al simple ejecutante. En un pasaje de sus obras, Aristóteles compara al espíritu con el amo y al cuerpo con el esclavo. Todo el resto del mundo comenzó a ser considerado de acuerdo con el mismo modelo. Detrás de cada cosa, el hombre vio al "espíritu" de cada cosa; toda la naturaleza estuvo animada por un "espíritu", concepción científica conocida con el nombre de "animismo", del latín *animus* (espíritu) o *ánima* (alma). Esta concepción, una vez establecida, condujo necesariamente al origen de la religión, que comenzó con la adoración de los antepasados y los ancianos del

clan y de los dirigentes y organizadores en general. Sus "espíritus" o "almas" fueron naturalmente considerados como los más sabios, más experimentados y poderosos espíritus, capaces de ayudar y de quienes dependían todas las cosas del mundo. Esto es ya la religión. Sus orígenes demuestran que surgió como reflejo de las relaciones de producción (particularmente aquellas entre amo y esclavo) y del "orden político de la sociedad", determinado por esas relaciones. La religión explica el universo, siguiendo la fórmula por la cual se explica la estructura interna de la sociedad. Toda la historia de la religión muestra que su forma se modifica simultáneamente con los cambios verificados en las relaciones de producción, sociales y políticas. En una sociedad constituida por clanes débilmente vinculados, cada cual con sus ancianos y príncipes propios, la religión asume la forma politeísta. Si surge una monarquía centralizada, encontrará su paralelismo en el cielo, donde ocupará el trono de dios único tan cruel como el monarca terrestre. La religión de una república comercial esclavista (por ejemplo, la Atenas del siglo V antes de Cristo), nos presenta a los dioses organizados en repúblicas, aunque la deidad de la ciudad victoriosa, *Pallas Atheneas,* recibe un culto preferencial. Y del mismo modo que en cualquier estado "respetable" existe toda una jerarquía de jefes y funcionarios, así en los cielos, los santos, los ángeles, los dioses, etc., están dispuestos, de acuerdo con su dignidad, rango y orden[48]. Pero hay más: entre los dioses, como entre los jefes de la tierra, se desarrolla la división del trabajo. Uno llega a ser especialista en materia militar (Marte, en la mitología romana; San Jorge, el Vengador o el Arcángel Miguel, el archiestratega de la Iglesia Católica); otro para asuntos comerciales (Mercurio); un tercero para la agricultura, etc. El paralelismo se extiende aun hasta para las cosas más insignificantes. Por ejemplo, entre los santos rusos hay "especialistas" (como los *spetses* en la Rusia Soviética) para la cría de caballos (Frol y Lavr). Toda relación de sometimiento y de dominio tiene en la religión un paralelo que refleja esa relación. Así como en la vida real existen guerras, esclavitud e insurrecciones, así también la religión registra hechos análogos en las esferas celestiales. Los diablos, demonios, príncipes de las tinieblas, no son más que reflejos celestiales de los diferentes líderes hostiles que tratan de destruir el estado en la tierra; en el cielo, ellos intentan destronar al emperador, el todopoderoso, y subvertir el orden celestial imperante.

Esta teoría de origen de la religión, que aceptamos plenamente, pertenece a A. Bogdanov, y fue formulada por primera vez en el manual ruso: *Contribución a la psicología social*. Ulteriores investigaciones confirmaron plenamente su hipótesis, a la cual hace referencia H. Cunow en su libro *Ursprung der Religion und des Gottesglaubens*, Berlín, 1920. Cunow critica la concepción según la cual la religión ha emanado de las diferentes impresiones producidas por el

mundo exterior y dice: "Si aceptamos que cada imagen conceptual está determinada por la concepción que está en su base (su *substractum*), podemos afirmar, en cierto modo, que ambos, el medio y la vida social, determinan la ideología religiosa. Pero aparte del hecho de que el modo de enfocar la naturaleza depende en gran parte del grado de explotación de las fuerzas de la naturaleza que ha conseguido el hombre en su vida material (Herr Cunow debería haber recordado esto cuando discute sobre las fuerzas de producción), la imagen conceptual natural facilitó solamente los *caracteres externos*, se puede decir que solamente el "color local del sistema ideológico religioso" (p. 20). Pero Herr Cunow no lleva este pensamiento hasta sus conclusiones lógicas y es víctima del más desconcertante infantilismo. Así, establece (p. 24) que: "todos los pueblos salvajes y semicivilizados son naturalmente (! ! !) dualistas". Esto recuerda un poco a ese "cambio" de Adam Smith que constituye una cualidad "completamente natural" del hombre, o bien la explicación del origen de la ciencia por la "tendencia a la causalidad" innata en el hombre. De acuerdo con Cunow, el hecho de que el hombre tenga cuerpo y alma "es confirmado" por los sueños y el trance (éxtasis), durante los cuales algo abandona aparentemente el cuerpo, retornando más tarde. Pero sólo aquello que "es" puede ser "confirmado". Quizá la "muerte" es un fenómeno que crea la noción de un "alma" separada del "cuerpo". Pero el propio Cunow cita ejemplos (pp. 22-23) de que los salvajes no comprenden la necesidad de la muerte natural. Muchas tribus (John Fraser lo relata a propósito de los australianos de Nueva Gales del Sur) atribuyen la muerte a la perversidad misteriosa de un espíritu maligno (p. 23). En otras palabras, esto no explica nada. (Digamos, de paso, que M. N. Pokrovski hace derivar la religión del miedo a la muerte, en el temor que inspiran los muertos... ¿Pero qué hacen cuando la concepción de que todos los hombres son mortales no existe? "Es obvio que Pokrovski considera 'natural' o primitivo lo que es realmente, en sus orígenes, una categoría histórica." Según Cunow, la religión se desarrolla del siguiente modo: "al comienzo el culto de los espíritus, más adelante la adoración del totem (es decir de las aves, animales, plantas, que fueron el signo o blasón de las tribus) y la adoración de los antepasados". En su capítulo sobre los comienzos del culto de los espíritus, Cunow escribe: "Sólo los espíritus de parientes cercanos, o por lo menos de miembros de la misma tribu, son considerados como honorables. Por otra parte, todos los espíritus de los muertos de hordas y tribus extrañas son estimados hostiles" (pp. 39-40). El nombre "padre" es referido al espíritu del padre o de la madre (p. 40), al del abuelo y tatarabuelo (p. 41), a cualquier antepasado (p. 41), etc. Así Cunow no llega a ninguna parte con este método. En la página 16 acepta que las impresiones religiosas son producidas por las "impresiones... de la vida social". En la página 17 deja de hablar de la naturaleza social del espíritu, refiriéndose entonces a su propia naturaleza, origen, crecimiento y decadencia, y, "sobre todo, a la muerte". Sin embargo, Cunow seguramente no se atreverá a considerar el nacimiento y la muerte como fenómeno social. En realidad, lo que concierne al mundo exterior concierne igualmente a la naturaleza biológica del hombre. Las impresiones de todos estos fenómenos (la muerte, el sueño, el trance, así como también las tormentas, los terremotos, los fuegos fatuos, el sol, etc.) suministran su material parcial con el que se construye el total desde el punto de vista del dualismo: un dualismo que de ninguna manera es innato, sino que surge de las condiciones fundamentales de la vida social.

Estamos dedicando tanta atención a Cunow porque su libro, en su mayor

parte valioso, es casi el único trabajo marxista sobre la historia de la religión. Eduard Meyer considera que la causa fundamental que origina la religión descansa en la existencia innata de un "instinto de causalidad y en un dualismo también innato". El hombre experimenta dentro de sí dos clases de fenómenos paralelos en relación causal recíproca: por una parte, los fenómenos de la conciencia (sentimientos, volición), por la otra, movimientos corporales, provocados por aquéllos, acciones espontáneas, etc. El dualismo de cuerpo y alma es, por lo tanto, el producto de una experiencia primitiva y nada más. Esta teoría "notable", por una "parte", contradice los hechos, y por la "otra", no explica nada; se limita simplemente a describir aquello que precisamente debe explicarse. Es el profesor Achelis quien más se acerca a una correcta comprensión del problema; para él las ideas religiosas son como un "mero espejo de las concepciones e instituciones políticas y sociales" (p. 91)[48b]. Aun la muerte sólo llamó la atención del salvaje cuando éste comenzó a vivir en sociedad (p. 97). Achelis se aproxima más a la verdad que Cunow. "Todas las diferencias de poder político y de rango que se advierten en las formas concretas de organización están aquí fielmente reflejadas. Los caudillos y los reyes humanos encuentran una parodia en los grandes dioses. La figura imponente de un gobernante, más o menos generalmente reconocido, predomina –como en la tierra– en la abigarrada multitud de diferentes dioses" (p. 96). Pero el excelente –porque es marxista– capítulo de Achelis sobre la religión no le impide falsear vergonzosamente a Marx, silenciarlo, y quitarse el sombrero ante la religión. Aquí es evidente la contradicción entre el desarrollo científico y los intereses de la burguesía.

Citaremos algunos ejemplos para demostrar la corrección del punto de vista marxista. Para los antiguos babilónicos (2 000 a 3 000 años antes de Cristo), "el cielo es la imagen primitiva de la tierra; todas las cosas terrenas fueron creadas de acuerdo con el modelo celestial, existiendo un lazo indisoluble entre ambos"[49]. Los dioses son los protectores (espíritus) de los hombres ("los dioses tutelares" son equivalentes a nuestros "santos patronos"), de calles, ciudades, regiones, etc. "La divinidad está indisolublemente ligada con los destinos de la ciudad... Su potencia crecía con la expansión del territorio urbano; si los habitantes se anexaban otras ciudades, las divinidades de los pueblos sometidos le debían sumisión. Por el contrario, el despojo de la imagen del dios primate de una ciudad y la destrucción de su templo eran equivalentes a la destrucción política de la ciudad." Al lado de los grandes dioses (Anu, Enlil, Ea, Sin, Shamash, etc.), existe también un número de espíritus celestiales de menos categoría (*ihihi*) y otros subterráneos (*anunaki*). A la par que se constituye la monarquía babilónica, se crea la monarquía celestial. Así, "el predominio de Babilonia trajo consigo ciertos cambios en su panteón. El dios de Babilonia tuvo que ocupar el sitio de honor. Este dios fue Marduk, cuyo nombre era de origen sumeriano. Era la divinidad del sol primaveral. La dinastía Hammurabi (rey babilónico, que dio su nombre a una colección de leyes halladas en excavaciones realizadas en las ruinas de la antigua Babilonia) lo elevó a categoría de ser supremo". Al mismo tiempo, otros dioses superiores sufrieron la evolución siguiente: "Enlil, rey del cielo y de la tierra, trasmitió a Marduk... el dominio sobre las cuatro partes del mundo, y su título de señor de todos los países". En lo que concierne a Ea, Marduk fue proclamado su primogénito, al cual su padre cedió graciosamente sus derechos, su poder y su papel en la creación del mundo (p. 27). Cuando la monarquía babilónica se afirmó, surgió gradualmente "en

concepto del poder divino unificado, manifestándose en incontables formas visibles y llevando, de acuerdo con éstas, incontables nombres. Los sacerdotes comenzaron a sostener que los otros grandes dioses eran puras imágenes de Marduk. "Ninik es el Marduk de la fuerza, Nergal el Marduk de la batalla, Enlil el Marduk del poder y del dominio." Transcribimos a continuación un fragmento de un himno al dios Sim, que describe fielmente la estructura monárquica del poder celestial: "Dios, señor de los dioses, único gran Señor de cielos y tierra. . ., Tú que has creado la tierra, fundado y bautizado los templos, Padre engendrador de dioses y hombres. . . Caudillo todopoderoso, cuya profundidad misteriosa no ha sido sondeada por dios alguno. . . Padre creador de todo lo existente ¡Señor! , Tú que riges destinos del cielo y de la tierra, cuyo mandato es inexorable, que distribuyes el frío y el calor, que reinas sobre todas las cosas, ¿qué Dios. es igual a ti? ¿Quién es grande en el Cielo? Sólo tú; y ¿quién es grande sobre la tierra? Cuando tu palabra resuena en los cielos, los Ihihi se humillan en el polvo, y cuando resuena en la tierra, los anunakis besan el polvo. ¡Oh, Señor! Tú no tienes rival en cielos y tierra, entre los dioses, tus hermanos"[50]. Siri es aquí representado casi como un emperador celestial, delante del cual se realiza todo el ceremonial correspondiente (doblar la rodilla, besar el suelo, etc.) Es evidente que la religión oficial siempre expresó fundamentalmente la idea de la "clase dominante",como es fácil advertir hasta en los detalles. Por ejemplo, en el período feudal, cuando las virtudes militares eran las más estimadas y la clase dominante estaba representada particularmente por los grandes terratenientes guerreros, sólo se sentirían felices después de muertos los que murieran en el campo de batalla, mientras que aquellos de cuyos hechos en el futuro nadie se ocuparía, es decir, los pobres, lo pasarían muy mal.

Max Weber nos facilita una gran cantidad de material valioso concerniente a la religión de los antiguos hindúes, en sus interesantes investigaciones sobre la moral económica de las religiones en el mundo. Aquí, las estratificaciones económicas y profesionales de la sociedad en clases asume directamente la forma de castas, después sancionadas por la religión. De acuerdo con el viejo código de Manú, los cuatro castas principales son: 1) los brahmines (sacerdotes, sabios, nobles literatos); 2) los kshatriyas (caballeros, nobles, guerreros); 3) los vaishyas (agricultores, más tarde usureros y comerciantes), y 4) los shudras (esclavos, artesanos, etc.). Una casta es así, "siempre sencialmente una subdivisión puramente social, eventualmente profesional, de la comunidad social" (p. 34). Los brahmines y kshatriyas lo controlan todo. Los vaishyas son considerados solamente como una casta "pura", digna de ofrecerles el alimento y el agua a los brahmines. Los shudras se dividen en "puros" e "impuros"; un noble no puede aceptar jamás agua de uno de estos últimos; tampoco puede un barbero cortarle las uñas de los pies. Más abajo que los shudras impuros existen otras castas "impuras"; algunas no pueden ni siquiera entrar en los templos; otras los son tanto, que aun el tocarlas corrompe: en algunos casos, aproximarse hasta menos de sesenta pies de una de estas personas es una "impureza" para una persona noble o "pura". El alimento es considerado "impuro" por el solo hecho de mirarlo un "impuro", etc. (p. 46). Por el contrario, aun el excremento brahmin tiene carácter sagrado (p. 62). Miles de reglas y de ceremonias protegen el orden existente. Reyes y gobernantes descienden de los kshatriyas, la naturaleza aristocrática del estado se extiende también a la vida económica (fijación de precios, tributos en especie, almacenes nacionales), por medio de un mecanismo burocrático enorme (p. 69). Max Weber considera las siguientes ideas religiosas

como fundamentales (pp. 117-21): la idea de la transmigración (*sámsara*) y la doctrina del premio y castigo (*karma*). Todos los actos de los hombres son anotados. Cada cual tiene su cuenta abierta, sus acciones buenas y malas son valoradas: después de la muerte, se reencarnará bajo la forma a la que el balance de sus acciones, en el momento de su muerte, le da derecho. El puede volver a la vida como un rey, como brahmin, "y puede también convertirse en lombriz en las entrañas de un perro". La base de las más importantes virtudes es la observación rigurosa del orden de las castas. Los esclavos, los impuros, deben darse un sitio. Aquel que nunca olvida su "impureza" puede quizás en otra vida ulterior convertirse en un noble, pero en la tierra el sistema de castas es inalterable. El "nacimiento" no es jamás un accidente; el individuo nace dentro de la casta que le es deparada por razón de su conducta en una vida anterior (p. 120). Esta doctrina expresa de la manera más clara el orden social y los intereses de las clases dominantes. Pero ese reflejo lo encontramos en épocas aún más lejanas. Por ejemplo, los dioses de los vedas (viejos himnos sagrados) "son dioses heroicos que ejercen ciertas funciones similares a los dioses homéricos. Los héroes del período védico son reyes guerreros que habitan en macizos montañosos y pelean en carrozas de guerra, que poseen séquitos, y cuentan con un campesinado predominantemente dedicado a la ganadería" (p. 29). Los dioses característicos son: "Hindra, dios de las tormentas y, por lo tanto (como Jehová), un dios heroico y guerrero, de carácter impetuoso, y Varuna, el sabio, dios encargado del orden eterno, particularmente del orden legal"... (p. 29). Debe recordarse que los cielos fueron al principio destinados sólo para los brahmines y los kshatriyas (p. 119). Simultáneamente con la religión oficial de las clases dominantes había una religión del pueblo, que incluía, entre otras cosas, ritos de carácter sexual. Los vedas designaban a uno de estos cultos como "hábitos infames de los sometidos". Por lo tanto, estamos aquí en presencia de religiones clasistas. A modo de ilustración, consignemos ahora una descripción del sistema religioso en la India Meridional (que recuerda de alguna manera al cisma de la iglesia rusa): una parte de las castas inferiores, y algunos artesanos reales se opusieron a la reglamentación de los brahmines, y así surgió el cisma que todavía existe en los *valam-gai* y los *iden-gai*, las castas "de la mano derecha" y de la "mano izquierda" (p. 324).

Entre los antiguos griegos, el orden feudal, y más tarde el orden esclavista, se reflejaron en los cielos: Zeus era el jefe de todos los dioses, Demeter la diosa de la agricultura, Hermes el dios del comercio y del intercambio, Helios el dios de las profesiones liberales (artes).

Es esta la misma línea que siguió la lucha de clases. En la Atenas del siglo V (período de la más elevada cultura y de decadencia incipiente), la religión era una de las armas principales de la clase dominante, de la "democracia mercantil". En opinión de Sófocles (uno de los más grandes poetas "ortodoxos" de aquel tiempo), "el mundo entero perecería si cesara la fe, porque todas las reglas morales y del estado dependen de la voluntad de los dioses"[51]. La oposición nobiliaria y los sectores desclasados se sirven de lacrítica religiosa a fin de criticar indirectamente el orden establecido. La "democracia" castigaba con la muerte la menor duda sobre la existencia de los dioses.

Entre los antiguos eslavos ocurre lo mismo: culto de los antepasados, adoración de dioses tribales, de dioses domésticos, de dioses patronos de las artes. El dios nacional más importante era el de los mercaderes y nobles guerreros y también dios del trueno: Perun. El paraíso estaba reservado a las almas de

príncipes muertos y de sus paladines; no había lugar para los siemples mortales[52] (el propio Nikolski ve los orígenes de la religión en el temor a los difuntos, etc.). Veamos, en fin, las formas modernas de la religión cristiana ortodoxa. La iglesia rusa "ortodoxa" era y es todavía un reflejo exacto del absolutismo bizantino-moscovita. Dios es el emperador, la madre de Dios la emperatriz, San Nicolás el taumaturgo y los otros santos populares son sus ministros. Debajo de ellos hay un estado mayor de funcionarios (ángeles, arcángeles, querubines, serafines, etc.). La división del trabajo existe entre estos cortesanos celestiales: San Miguel es comandante en jefe, la santa Virgen de Dios es la primera dama de la corte; San Nicolás es, sobre todo, el dios de la fertilidad del suelo; San Pantalemón es una especie de curandero, el victorioso San Jorge es el guerrero divino. Los santos más distinguidos reciben los más altos honores, los mejores halos, las más bellas vestiduras, sacrificios, etc. La lucha de clases ha asumido respectivamente formas religiosas en Rusia (cismas, las sectas de los estudistas, los flagelantes, molocanos, etc.). No podemos extendernos más en el tema, sino solamente subrayar que las designaciones rusas para la divinidad indican claramente el verdadero origen de esta noción: "señor" (*gospod*), es prácticamente el mismo que *gospodin* ("amo"); "Dios" (*bog*), tiene la misma raíz que *bogati* ("rico"); gobernante, padre celestial, juez, etc., son los hombres del monarca feudal que considera al pueblo como su esclavo. El absolutismo tiene mucha razón de estar agradecido a la iglesia "ortodoxa".

La religión, como superestructura, consiste no solamente en un sistema de ideas que han sido coordinadas, sino que, al igual que la ciencia, posee también su organización "personal" correspondiente (organización eclesiástica) y un sistema especial de métodos y reglas para la adoración de Dios ("las vísperas", la "liturgia", misas de todas clases, con mucho aparato, conjuros, fórmulas mágicas y otras hechicerías).

Este aspecto de la superestructura religiosa está también indisolublemente ligado con el curso de la vida social. En toda época la iglesia ha reproducido e imitado a la sociedad contemporánea en su interior, con sus rasgos económicos y culturales. En el período de los señores feudales, la iglesia era aristocrática y feudal, mientras que adoptó formas democráticas en la época del desarrollo de las formas de la economía financiera en las ciudades, etc. La forma primitiva del clero profesional fue la de los hechiceros, los curanderos, los videntes, los profetas, los adivinos, etc., a quienes Eduard Meyer considera como una de las primeras clases sociales conocidas. En general, la casta dirigente de los sacerdotes es una parte de la clase dominante; esta casta se dividía en trabajo; llegando sus componentes unos a jefes militares, otros a sacerdotes, otros a legisladores, etc. No es asombroso, pues, que la iglesia "reproduzca la sociedad en que vive".

La iglesia dominante constituye también una organización económica, cuyas condiciones materiales forman parte de la economía general. Así, por ejemplo, sabemos por el Código legal de Hammurabi, rey de Babilonia, que el templo del dios Shamash ejecutaba muchas trans-

acciones y usualmente cobraba un interés del veinte por ciento, llegando a veces hasta el treinta y tres y un tercio por ciento y aun hasta el cuarenta por ciento, en caso de préstamos grandes. En la Edad Media, la iglesia católica romana era un verdadero reino feudal con un complejo sistema económico basado en los tributos y las gabelas (los llamados "diezmos") y un mecanismo administrativo propio. En forma similar, en Rusia, los monasterios y *lavras* (grupos de monasterios), acumularon riquezas inmensas. Es significativo que el magnífico edificio de la bolsa de Moscú haya pertenecido a la Troitsa-Sergius Lavra. La iglesia además de servir para inmovilizar a las masas, impidiéndoles rebelarse contra el orden establecido, era y todavía es parte de la maquinaria de explotación, construida de acuerdo con el mismo plan y siguiendo las líneas generales de la sociedad explotadora.

La sociedad, excepto en su etapa inicial, fue siempre una sociedad dividida en clases, sus relaciones de producción fueron siempre las de dominio y sometimiento y su sistema político fue reflejo y expresión de esta realidad. Su religión justificó esta realidad y propició su aceptación por las masas, a veces por medios muy habilidosos (como en el caso de la ya citada doctrina hindú de la reencarnación y premio). Pero esta conciliación no siempre es permanente. Las clases oprimidas, incapaces de liberarse completamente del modo de pensar religioso, pueden crear su propia religión en pugna con la religión ortodoxa. Las llamadas "herejías" surgieron en oposición a la doctrina de la iglesia ortodoxa. Tenemos entonces una iglesia oficial y grupos religiosos "disidentes", organizados a veces de manera ilegal, con sacerdotes y profetas propios, quienes son asimismo sus jefes políticos.

Hasta hace poco tiempo, expresar tal juicio sobre la religión y la iglesia hubiera sido juzgado como una abierta blasfemia; pero aun los investigadores burgueses que han realizado estudios especiales sobre la materia aceptan ahora este criterio. Uno de los más modernos especialistas en estudios sobre religión, Max Weber, llega a la siguiente conclusión, con respecto a las religiones asiáticas: "En conjunto, observamos en todas partes el mismo grupo de cultos, de escuelas, de sectas, de órdenes de todas clases, que son también características de la antigüedad occidental. Desde luego, las corrientes rivales no fueron de ningún modo miradas con igual favor por las clases dominantes de la época y por los poderes políticos. Había escuelas ortodoxas, heterodoxas y sectas. Ante todo, y es lo que más nos interesa, se distinguían entre sí socialmente, por una parte, según los sectores sociales de donde surgían; por la otra, según la forma de 'salvación' que prometían a los diversos sectores de sus partidarios[53]. La primera manifestación consiste en parte en que los soteriólogos[54] populares se oponían a la clase social dominante, que negaba categóricamente toda fe en la redención extraterrena, como fue típico en China. Pero también encontramos las distintas capas sociales siguiendo

diferentes normas de soteriología[55]." Como un ejemplo de la lucha de clases librada bajo banderas religiosas, podemos citar la llamada reforma protestante, primer ataque violento de ciertas clases contra el feudalismo y su máximo exponente en la Europa Occidental, la iglesia católica. Todos los príncipes gobernantes se aliaron al Papa, la pequeña nobleza provincial y la burguesía estuvo con los moderados, dirigidos por Lutero, fundador de la iglesia protestante en Alemania. Los artesanos semiproletarios y una parte de los agricultores se unieron a las sectas extremistas, tales como las anabaptistas, etc., alguna de las cuales contenían elementos comunistas. Sus luchas religiosas, sus consignas, los grupos partidarios de una corriente u otra, correspondían exactamente con la lucha, las aspiraciones y los bloques de carácter político y social.

La superestructura religiosa es así determinada por las condiciones materiales de existencia. Estas condiciones sociales, políticas y económicas del régimen constituyen el núcleo de esa superestructura. A su alrededor se insertan otras ideas cuyo eje está constituido por la estructura social transferida al mundo de los espíritus y considerada, además, desde un punto de vista de clases. El "espíritu" aparece aquí también como una función de la "materia" social.

En el caso de la sociedad capitalista puede hacerse la siguiente objeción: mientras que la religión continúa existiendo en toda Eruopa bajo la forma de monoteísmo, el orden social capitalista conoce diferentes formas de dominación burguesa en el orden político (monarquía y república). Además, aunque sus relaciones de producción están basadas en el poderío-sometimiento, no son específicamente monárquicas. Es cierto que el capitalista es el monarca de su propia fábrica. Sin embargo, en la sociedad, la clase de los capitalistas usualmente no gobierna por intermedio de una sola persona. La teoría marxista, no obstante, ofrece la única explicación posible de la forma religiosa de la vida contemporánea.

En la sociedad feudal, los monarcas y los príncipes, los funcionarios y los vasallos controlaban la economía seminatural. Pero en la época capitalista aparece un potente regulador, aunque elemental e impersonal: el mercado, con sus caprichos incomprensibles, exaltando a algunos y lanzando a otros a la miseria y al suicidio, jugando con los hombres como una fuerza inescrutable, irracional y ciega. ¿Qué es nuestra vida? Un juego. "Dejemos que el perro infeliz aúlle sus desgracias –dice el poeta– sólo la divinidad concede la fortuna". Los griegos y los romanós tuvieron sus Parcas, sus Moiras, su Ananke (fatalidad), una fuerza incontrastable, superior aun a los dioses. Esta concepción estaba asociada con el crecimiento de las relaciones de cambio y las consiguientes guerras comerciales, las cuales pusieron en peligro la vida misma de Grecia. Los dioses (y el Dios único también) no siempre fueron espíritus incorpóreos sino que ansiaban comer y

beber, cohabitar con mujeres, asumiendo la forma de un cisne en el caso de Leda, de paloma en el del Espíritu Santo. En Grecia, donde las prácticas homosexuales eran frecuentes, Zeus adoptó el aspecto de un águila en sus relaciones sexuales con el efebo Ganímides. Pero la evolución material, que produjo una economía basada en el cambio y que minó el sistema político feudal, no sólo arrancó a los dioses sus plumas de águila y de cisne, sino que también le afeitó las patillas y los bigotes, privándoles de otros atributos de su antigua imagen. La piadosa burguesía ahora cree en Dios como en un poder divino desconocido, del cual ella y todas las cosas dependen, pero que no se relaciona directamente con el hombre: la divinidad es ahora un espíritu y no un tosco ídolo de salvajes. La economía del capitalismo se caracteriza, por una parte, por una relación de dominio y sometimiento y, por la otra, por las fuerzas invisibles que controlan el mercado. La preservación de la religión se debe a la primera circunstancia, mientras que la última explica el carácter etéreo del dios actual.

Pero no debemos olvidar que aquí sólo estamos considerando las ideas religiosas "fundamentales". Las nociones accesorias pueden ser siempre explicadas por las condiciones peculiares de la evolución.

Al concluir nuestras apreciaciones sobre la religión, es imprescindible señalar que el proletariado –manteniendo nuestro punto de vista respecto de la religión– debe "combatirla activamente". Hermann Gorter, en su libro *Der historische materialismus,* no sólo rompe con el materialismo filosófico sino que adopta un punto de vista oportunista y estrictamente pequeñoburgués al juzgar a la religión como un "asunto privado" de cada individuo. Este criterio equivale a pensar que la religión desaparecerá por sí sola, automáticamente. Pero nada "desaparece por sí mismo" en la sociedad. Marx, en su brillante ensayo *Crítica al programa de Gotha*[56], se mofa cruelmente de la concepción de Gorter según la cual "la religión es un asunto privado". Marx estima que este lema debe significar que los trabajadores exigen del estado burgués que él no meta su nariz policíaca en las cosas que no le importan: pero no significa de ninguna manera que los trabajadores deban ser "tolerantes" con los residuos del pasado, con todas las formas y poderes de la reacción. No debemos juzgar el punto de vista de Gorter sobre esta materia ni de revolucionario ni de comunista; es un punto de vista genuinamente socialdemócrata.

Concentremos nuevamente nuestra atención sobre la filosofía, que es una generalización de todos los conocimientos, una ciencia de ciencias. Cuando las ciencias no se habían desarrollado aún, cuando no se habían diferenciado unas de otras, la filosofía y la religión (de la cual todavía no se había separado) comprendían también cuestiones puramente científicas, incluyendo un conocimiento fragmentario de la naturaleza y del hombre concordante con el estado de la ciencia de esa época. Pero aun despues que las diversas ciencias comenzaron a existir independientemente, la filosofía retuvo un campo propio, que pode-

mos definir así: el elemento común a todas las ciencias y particularmente las cuestiones del conocimiento humano y de su relación con el mundo exterior, etc. La filosofía debe unificar la ciencia, subdividida en múltiples especialidades, debe dar un marco común a todas las cosas conocidas, sirviendo como fundamento a una visión total del universo[57]. Al comienzo de este libro, planteamos el problema de la causalidad y de la teología, el cual no es "específicamente" un problema de física, de economía política, de filología o de estadística, sino de importancia general para todas las ciencias, un problema filosófico, similar al de las relaciones entre "espíritu" y "materia" o, en otras palabras, entre "pensar" y "ser". Las ciencias particulares no dedican especial atención a este problema. Sin embargo, tiene importancia para todas ellas, del mismo modo que la tienen cuestiones tales como: ¿reflejan nuestros sentidos correctamente el mundo exterior? ¿Existe el mundo tal como lo vemos? ¿Qué es la verdad? ¿Existen límites o no a nuestro conocimiento?, etc. Así como cada ciencia clasifica, sistematiza las ideas relacionadas con su campo, así la filosofía se esfuerza por ordenar y sistematizar nuestro conocimiento total desde un punto de vista único, creando de tal modo una estructura ordenada del conjunto. Se puede decir, por lo tanto, que la filosofía ocupa el punto más alto en el espíritu humano, y por eso es más difícil desentrañar su origen material y terreno que en el caso de las demás formas de la superestructura. Sin embargo, aquí también nos encontramos con la misma ley básica: la filosofía depende en última instancia, de la evolución técnica de la sociedad, del nivel alcanzado por las fuerzas productivas. Inevitablemente nos encontramos en este caso con una forma compleja de tal dependencia porque la filosofía no depende directamente de la técnica, sino que está separada de ella por una serie de eslabones intermediarios. Citemos algunos ejemplos para ilustrar esta idea. Ya se ha dicho que la filosofía sistematiza el conocimiento, el resultado general de las ciencias particulares. Por lo tanto, está directamente condicionada por el nivel de desarrollo de esas ciencias. Si, por alguna causa determinada, las ciencias sociales se desarrollan más, la filosofía se inclinará en esa dirección. Pero por el contrario, si en un momento dado las ciencias naturales atraen la atención general, el carácter fundamental de la filosofía será muy distinto. Estos resultados son producidos por la psicología social, por la actitud mental general que prevalece en un momento y en un lugar determinado, los cuales son a su vez una expresión de la situación de las clases, de las condiciones generales de existencia. Estas "condiciones generales de existencia" están definidas por la situación de las clases en la economía social y esta última es la consecuencia del nivel alcanzado por las fuerzas de producción. Observamos así, la existencia de un número de eslabones interpuestos entre las fuerzas productivas (técnica) y la filosofía.

Citemos algunos ejemplos. Si una filosofía determinada es de carácter sombrío (lo que se conoce como una filosofía pesimista), o bien sostiene la imposibilidad de todo conocimiento, o la vanidad de todas las cosas, o el sinsentido general, debemos buscar la explicación en la psicología, es decir en los sentimientos, estados de ánimo, los pensamientos expresados, que origina ese tipo de filosofía. Si se profundiza es posible demostrar que tales pensamientos sombríos no surgen independientemente, sino que expresan una derrota de algún sector o de alguna clase de la sociedad, o de todas las clases sociales. Al perder el amor a la vida, traducen su estado de espíritu a través de una filosofía desesperanzada. Supongamos ahora que una determinada sociedad está envuelta en una lucha apasionada entre las clases y los partidos representativos. Este hecho se refleja en la filosofía de ese período, porque el hombre no lleva una doble vida: es el mismo hombre, de la misma clase, el que entra en la lucha política y a la vez medita sobre la "causa de las causas" de todas las cosas. Es lógico entonces que semejantes luchas sociales impriman su sello a la psicología colectiva y sean reflejadas en las obras más "sublimes". Supongamos el caso de una sociedad cuyo ritmo haya ido decreciendo: la vida se desliza monótonamente, día a día: hoy como ayer, mañana como hoy, ¡y siempre igual! , etc.; la tradición, la rutina, el prestigio de lo viejo, controlan todas las cosas; no hay cambios ni en la técnica, ni en la vida social, ni en la ciencia, los hombres y otros nacen con los mismos pensamientos de sus antepasados, etc. Tal rigidez en el conjunto social conducirá necesariamente a una filosofía basada en el concepto general de la inmutabilidad, de la permanencia. La cadena causal puede ser descrita así: una filosofía de lo inmóvil, una ciencia inmóvil, una psicología social inmóvil, una economía inmóvil, una técnica también inmóvil. Los ejemplos pueden ser multiplicados. Pero estimamos que el grado de dependencia, en última instancia, de la filosofía con respecto a la economía social y a la técnica es incuestionable.

Toda la historia del pensamiento filosófico confirma lo dicho anteriormente. En la Grecia antigua, usualmente considerada como el país clásico de la filosofía, los primeros sistemas filosóficos surgieron en las ciudades comerciales jónicas. Estas ciudades, situadas en las grandes rutas marítimas entre el Asia Menor y Europa, fueron también el eje de las relaciones mercantiles con Egipto. Allí se desarrolló, más que en ninguna parte del mundo entonces conocido (siglos V y VI antes de Cristo), el comercio, el artesanado y la industria esclavista. A la par del intercambio económico con otros países, existía un intercambio de ideas a través del cual se hacía sentir la influencia de Babilonia y de Egipto; la "vida civilizada" floreció allí con gran esplendor. Así se desenvolvieron las ciencia naturales y la astronomía, la geometría, la aritmética, la medicina. Sobre esta base prosperaron también los primeros sistemas filosóficos: la llamada filosofía natural, una filosofía vinculada a las ciencias

naturales, cuya tarea central consistía en indagar la base natural de todo cuanto existe. La escuela jónica (Tales, Anaximandro, Anaxímenes y sus discípulos) buscaban la unidad de la materia, ya sea en el agua, en el aire, en el fuego, en el infinito, etc. Además de las observaciones sobre la "esencia de las cosas", estos filósofos realizaron observaciones científicas. Anaximandro, por ejemplo, trazó un mapa geográfico que fue muy usado durante largo tiempo. En la escuela jónica, el pensamiento filosófico aún no estaba escindido de las experiencias científicas relacionadas con la experiencia práctica. Luego observamos cómo aumenta y se acumulan las riquezas y cómo el trabajador esclavista crece simultáneamente con el parasitismo de las clases superiores. Al mismo tiempo, el desprecio cada vez mayor por el trabajo, por la vida de trabajo, por la producción, por la participación directa en los negocios (en lugar de hacerlo por intermedio de empleados) retardaron el desarrollo del pensamiento científico y técnico y transformaron a la filosofía en una especulación totalmente alejada de la vida. De aquí deducimos que la filosofía no se desarrolló "por sí misma" sino que continuó siendo determinada y modelada por la vida social. Por ejemplo, examinemos ahora la filosofía de uno de los grandes pensadores griegos, Heráclito de Efeso. Su tierra nativa fue Efeso, rica ciudad comercial que había sido teatro de numerosos acontecimientos (guerras, luchas internas, etc.). "En la era de los tiranos, Efeso fue desgarrada por las luchas civiles más que cualquier otra ciudad jónica"[58]. La aristocracia comercial había echado profundas raíces y dominaba políticamente a la aristocracia rural. Heráclito era de una familia antigua y noble, la cual había conservado tradiciones feudales, y "si bien no era partidario de los aristócratas, era, al menos, un fanático opositor de la democracia, del gobierno del populacho ignorante" (p. 217). En tanto que contrarrevolucionario, eludió la política y expuso su filosofía en un lenguaje particularmente oscuro, semiconspirativo. "Un solo hombre vale para mí como diez mil si él es el mejor", escribió Heráclito. "¿Cuál es su razón y su sabiduría?" (es decir, la de los gobernantes actuales. –N.B.). "Ellos corren detrás de los juglares y reciben enseñanzas del populacho, porque ignoran que la mayoría de los hombres son malos y muy pocos buenos. Más que cualquier otra cosa, los mejores escogen ésta: fama eterna entre los mortales mientras la gentuza se conforma con alimentarse como si fuera ganado" (p. 218). En esta situación de la aristocracia, perseguida en medio de luchas turbulentas y disensiones, debemos buscar los orígenes de la filosofía de Heráclito. La sociedad, desgarrada por multitud de conflictos, existe, a pesar de todo, como conjunto, con todos sus trastornos y contradicciones. Así también ocurre en el universo. Todas las cosas están formadas por elementos opuestos: "el todo y las partes, la concordia y la discordia, la armonía y la disonancia; lo uno viene de lo múltiple y lo múltiple de lo uno". "Es precisamente en estas contradicciones en donde radica la unidad, la esencia misma de las cosas" (p. 220). Es absurdo predicar la paz cuando no existe en ninguna parte, y no se puede reposar en tanto que el enemigo sea el amo; de donde se deduce que la guerra es padre y rey (¡!) de todas las cosas; ella hace a los unos dioses; a otros, hombres; a algunos esclavos, y a otros libres". "Homero, quien deseó ver la lucha (Eris) eliminada entre los dioses y entre los hombres, no comprendía que de ese modo estaba renunciando a toda creación" (p. 220). Es absurdo hablar de paz cuando todo está en ebullición y cambio. De hecho, no hay nada rígido, ni inmutable. "Nadie se baña dos veces en un mismo río, porque es diferente el agua que fluye". Se dice que, en general, el orden presente es bueno, pero que la verdad es relativa "El océano contiene

el agua más pura y la más impura, potable y beneficiosa para los peces, no potable y nociva para los hombres" (p. 220). No importa que sean demócratas y ricos advenedizos los que gobiernan ahora la ciudad: no hay que fijarse sólo en la superficie de las cosas, sino penetrar en sus entrañas. "Los sentidos nos engañan, aun la propia vista, que es mejor testigo que el oído" (p. 219). Constantemente están madurando cambios en la vida; lo que existe debe perecer. "El fuego vive porque la tierra muere; el aire vive de la muerte del fuego, el agua, de la muerte del aire; la tierra..., de la muerte del agua." No solamente las clases están sucediéndose unas a otras, sino que los objetos sociales cambian continuamente de sitio. "Todo es mutable por fuego, y el fuego, por todo, como las mercancías por oro y el oro por mercancías" (p. 221). La esencia de la sociedad es esta sustancia: el oro, con la cual puede comprarse todo. "Por lo tanto, el fuego, la encarnación de esta fuerza, es la esencia de las cosas, la fuerza vivificante, de la cual todo emana"...; "el propio espíritu de la vida, el alma, es fuego y calor". El mercado, la competencia, la guerra poseen fuerza de ley natural: constituyen un destino omnipotente e inevitable. Así, Dios no es un ser humano de alborotada pelambre y tremendas patillas, sino una ley universal inflexible. "El es como la predestinación compulsiva del destino", que impone sus reglas eternas, sus "medidas a todas las cosas, que ellas no pueden exceder sin ser penadas por las Erinneas, implacables administradoras de la justicia". Pero la divinidad, la razón (el Logos), el destino que gobierna al mundo, podrá, al fin, restablecer la justicia, la que ha sido hollada en la tierra: y el día del juicio vendrá y "el fuego caerá sobre todas las cosas y las tomará y juzgará". "Dike (la Justicia) llegará hasta los mentirosos y falsos testigos" (p. 222).

Así vemos en la filosofía de Heráclito los factores de la vida social de su tiempo entremezclados de manera caprichosa: la esencia de la economía, que se desarrolla bajo el signo del oro; la lucha de clases; la oposición de la aristocracia; la esperanza de un mundo mejor; la apelación al valor; la fe en la victoria; el apoyo para esta fe en el hecho de que todas las cosas están cambiando; la presunción de un destino impersonal y de una misteriosa razón que gobierna el mundo (reflejos de las leyes del comercio, de la competencia y de la guerra); el desprecio del trabajo productivo; el rencor de una aristocracia de nacimiento contra el populacho; las tradiciones de la nobleza y del feudalismo guerrero, etc... Estas son las raíces sociales de la construcción filosófica de Heráclito. Es significativo que mientras Heráclito, representante de la aristocracia oposicionista, de ningún modo interesado en la preservación del orden existente, defendía el principio del devenir de las contradicciones, de la lucha, de la dinámica, los filósofos de la escuela dominante defendían con igual vigor el principio de la inmutabilidad y de la permanencia. El más destacado de estos filósofos fue Parménides. Anaxágoras, compañero de Pericles, líder de la democracia comercial ateniense en el siglo V y filósofo por así decir oficial de Atenas, ensayó un ingenioso intento para desplazar el centro de gravitación de este apasionado debate filosófico: "los helenos no tienen derecho a hablar de lo que surge y pasa, porque las cosas existentes demuestran claramente que lo que es presente ahora en un producto de mezcla y eliminación"[59]. En otras palabras, Anaxágoras representa el punto de vista de la evolución gradual, precisamente el que podíamos esperar de la posición social de su clase. Anaxágoras, entre otros, imprimió un impulso a la teoría atomística.

No podemos aquí extendernos en detalle sobre la filosofía griega. Ella fue

manifiestamente incapaz de encontrar una solución al intentar conciliar las diferentes tendencias y elaborar impresiones intangibles de una vida social que se haría cada vez más confusa. La lucha, en extremo complicada, y el estado de perturbación de las ciudades dirigentes, produjeron numerosas corrientes ideológicas, polémicas y críticas. Los lazos sociales, los usos y las costumbres tradicionales comenzaban a descomponerse. Los hombres "estaban cada vez más perplejos". Al mismo tiempo, toda la filosofía efectuó un cambio brusco hacia la llamada filosofía práctica, es decir hacia el discurso sobre la naturaleza humana, su moral, etc. En lugar de investigar la esencia del universo, se comenzó a hablar de la esencia del hombre, de las reglas de conducta, del deber, del "bien" y del "mal" (por un lado, los sofistas, sometiéndolo todo a la crítica; por el otro, Sócrates). Ya se ha mencionado al comienzo de este libro al más grande filósofo de la antigüedad esclavista, un hombre que por sus principios hubiera podido militar entre las Centurias Negras. Platón, en su sistema perfecto de idealismo filosófico, representaba, al mismo tiempo que la razón pura, el bien, un fuerte garrote para los esclavos. Veamos ahora otro ejemplo del período de la decadencia romana, que es simultáneamente un período de decadencia de toda la civilización mediterránea. Las ciudades crecieron con gran rapidez, las mercancías se acumulaban debido al saqueo de las colonias y la explotación de los esclavos, la clase dominante se volvió totalmente parásita, al igual que el gran lumpen proletariado corrompido por la limosna del estado, los esclavos estaban más oprimidos que nunca. Esa era, a grandes rasgos, la situación interna imperante. Séneca, hombre rico, filósofo estoico, da una lección de filosofía práctica a su amigo Lucilio del siguiente modo: "¿Qué existe que pueda tentarte a no ser la muerte? Tú has gustado ya de todos los placeres que podían hacerte vacilar; ninguno de ellos es desconocido para ti, y te has hastiado de todos ellos. Conoces el sabor del vino y de la miel. ¿Qué importa que sean cien o mil botellas las que pasan por tu garganta? También has gustado las ostras y los cangrejos. Gracias a tu espléndida vida, nada te reserva el futuro por conocer. ¿No puedes tú, acaso, separarte de estas cosas? ¿Qué es lo que todavía puedes echar de menos? ¿Amigos? ¿Hogar? ¿Valen ellos tanto para ti que llegarías a sacrificarte por ellos, hasta el extremo de posponer la hora de tu cena? ¡Oh! , si pudieras habrías extinguido el sol mismo, porque no has realizado nada que merezca ser expuesto a la luz. Confiésalo: vacilas ante la muerte no porque estés apesadumbrado por abandonar la Curia, el Foro, o las bellezas de la naturaleza. A ti sólo te entristece dejar para siempre de comer, a pesar de que has gustado todos los placeres de la mesa"[60]. Esta es una filosofía absolutamente individualista, de personas que no reconocen lazos sociales; el pesimismo, la tendencia a la muerte, un criticismo estéril de todas las instituciones sociales, un culto a la razón abstracta, la cual desprecia todas las cosas. Esas son las características de esa filosofía. ¿No es éste un reflejo fiel de la psicología de una clase parásita, decadente, hastiada, la cual ha perdido todo apego a la vida? Esta psicología es un producto de las condiciones económico-sociales dominantes en la época.

En la Edad Media, el sistema imperante de la Europa Occidental era el feudalismo, con toda una jerarquía de poderes. La Iglesia también estaba construida de acuerdo con ese modelo. Las leyes, los hábitos, la religión, todas esas formas de la superestructura expresaban ese sistema y servían para consolidarlo. Es innecesario destacar la magnitud del papel representado por la religión. Al ser el fundamento de la religión una relación de dominio y sujeción, el sistema

religioso produjo inevitablemente la servidumbre espiritual y religiosa. Por lo tanto, la filosofía posee asimismo un tono claramente religioso: ella fue la doncella de la divinidad *(ancilla theologide).*

El filósofo ortodoxo típico de la Edad Media, Tomás de Aquino (1225-1274), cuya principal obra es la *Suma Theologiae* (Enciclopedia teológica), refleja nítidamente las relaciones feudales en su filosofía. El mundo, según él, está dividido en dos partes: el mundo cotidiano visible y las "formas" que lo "habitan". La más elevada y "pura" forma es Dios. Además de Dios hay otras "formas" específicas *(formae separatae)* ubicadas según sus grados de dignidad o de rango: ángeles, almas humanas, etc. Este sistema filosófico, en su conjunto, está impregnado de la idea de permanencia, de la tradición, de la autoridad. "Paso a paso, con el auge de la burguesía, iba produciéndose el gran resurgimiento de la ciencia. Volvían a cultivarse la astronomía, la mecánica, la física, la anatomía, la fisiología. La burguesía necesitaba, para el desarrollo de su producción industrial, una ciencia que investigase las propiedades de los cuerpos físicos y el funcionamiento de las fuerzas naturales Pero hasta entonces, la ciencia no había sido más que la servidora humilde de la iglesia... Ahora, la ciencia se rebelaba contra la Iglesia; la burguesía necesitaba a la ciencia y se lanzó con ella a la rebelión.[61] Estas necesidades de desarrollo ulterior se reflejaron aun en casos donde una aristocracia agraria conservaba todavía el poder político. Así, en Inglaterra, el primer heraldo del gran levantamiento de la nueva concepción del universo, y, consecuentemente de la filosofía, fue lord Francis Bacon (1561-1626). Según él, la naturaleza debe ser estudiada, a fin de poder dominarla. Con ese fin se necesita, sobre todo, "el arte de la invención": (*Ars inveniendi*) la antigua estupidez escolástica, y Aristóteles mismo, debían ser desechados. Ahora "lo viejo ha pasado, la razón venció" *(Vetusta cessit, ratio visit).* Marx consideró a Bacon como el fundador del materialismo inglés. "Para Bacon la ciencia de la naturaleza fue la verdadera ciencia y la física sensorial la parte más importante de la ciencia de la naturaleza... Según su doctrina, los sentidos son infalibles y la fuente de todos los conocimientos. La ciencia es ciencia de la experiencia y consiste en aplicar un método racional a lo que nos ofrecen los sentidos. La inducción, el análisis, la comparación, la observación y la experimentación son las principales condiciones de un método racional. Entre las cualidades innatas a la materia, la primera y primordial es el movimiento." Pero Marx también descubre muchas "inconsecuencias teológicas" en Bacon[62]. Si tenemos en cuenta el punto de vista de la clase a la cual Bacon perteneció v la época, no se podía esperar más de él. El materialismo francés en el siglo XVIII declaró la guerra de la manera más despiadada a la concepción feudal del universo en el campo de la filosofía, del mismo modo que la burguesía declaraba la guerra a la sociead feudal en el campo de la política y de la economía. Este materialismo sostuvo y desarrolló la doctrina del filósofo inglés Locke, que afirmaba que el hombre no tiene "ideas innatas", siendo todos sus elementos psíquicos una mera "modificación" de lo captado por los sentidos; esta fase de la doctrina es llamada "sensualismo". La sensación es una propiedad de la materia. Al mismo tiempo, Locke creyó en la omnipotencia de la razón humana y de la idea ("racionalismo"). Toda esta ideología estaba penetrada de un individualismo que se reflejaba a la vez en la "filosofía práctica" (los "derechos del hombre", la libertad del individuo). Esta filosofía, extremadamente revolucionaria para su época, es una consecuencia de la posición de la burguesía de ese período, que se aprestaba a destruir el mundo feudal, sus

tradiciones, su iglesia, su religión y su filosofía teológica y conservadora.

El revolucionarismo de la burguesía puede ser explicado fácilmente por la economía social del siglo XVIII y por el estado de las fuerzas productivas, las que encontraron en el sistema feudal un formidable obstáculo para su ulterior desarrollo, y que, operando a través de la burguesía, la pequeña burguesía, los artesanos y los semiproletarios, echaron abajo aquellas barreras.

A fin de hacer más evidente la dependencia de la filosofía en el curso de la vida social, consideraremos como ejemplo final la filosofía de la clase burguesa en el período de su decadencia, después de la guerra imperialista de 1914-18. La formidable crisis económica, militar y social de la guerra, que está llevando al capitalismo al colapso ante nuestros propios ojos, estremeciendo hasta los fundamentos mismos de su estructura cultural, está produciendo entre las clases dominantes una psicología de desesperanza, de profundo escepticismo, de pesimismo, una falta de confianza en las propias fuerzas, en el poder del intelecto en general. Esto trae como resultado un retorno al misticismo, a lo misterioso, una inclinación hacia los ritos ocultos y las religiones antiguas, al lado de un resurgimiento modernizado de la magia de salón: el espiritismo. En mucho de sus trazos generales, esta filosofía recuerda las de las clases dominantes en el período de la decadencia del imperio romano. Terminaremos citando a unos cuantos ejemplos de esta filosofía, característica del período descendente del capitalismo.

Paul Ernest[63], hace una crítica de la organización capitalista que produjo la guerra. Esta ciega organización oprimió a la individualidad humana: "¿De dónde puede provenir el cambio? Sólo hay un camino: la humanidad debe recapacitar por sí misma, debe entender que la tarea más trascendental impuesta a ella por Dios (¡!) es la de fijar una meta a sus acciones y a sí misma" (p. 400). La sabiduría ideal, según dice Ernest, se encuentra en... China (¡!). "Alcanzamos absoluta claridad en nuestras concepciones al aceptar que el fundamento del sufrimiento de los hombres no descansa en las instituciones, sino en las aptitudes que crean las instituciones... ¿Por qué el capitalismo no se pudo establecer en China? Por la sencilla razón de que los chinos aman y honran el trabajo agrícola, y siempre logran obtener la pequeña parcela de tierra que necesitan y en la cual pueden producir todo aquello que puede satisfacer sus modestas necesidades... Nosotros no queremos reformas o revoluciones, sino un retorno introspectivo a la moral verdadera" (pp. 406-407). La fuente definitiva de todas nuestras aspiraciones es un hombre superior. "Los pensamientos metafísicos más elevados los debemos a hombres que vivieron desnudos en las selvas de la India y se alimentaban con granos de arroz, mendigados por sus discípulos" (p. 418). Por lo tanto, debemos inferir, de acuerdo con Ernest, que las más elevadas formas y métodos de conocimiento son aquellas inventadas por hombres que han absorbido la sabiduría divina de sus propios pulgares; las formas más elevadas de vida son las del campesino chino y las de su virtuosa mujer. La solución ofrecida por el pensamiento filosófico actual consiste en una evasión de la civilización actual, la que se encuentra en un callejón sin salida.

Hermann Keyserling dice en su *Reisetagebuch eines Philosophen:* "Toda verdad no es, en definitiva, más que un símbolo; el sol refleja mejor lo divino que la construcción lógica más perfecta. En consecuencia todos los adoradores del sol son bien vistos por Dios". "Lo divino se revela al hombre dondequiera, en el marco de sus prejuicios íntimos." De acuerdo con Keyserling, los faquires hindúes son el ideal de la fe y el conocimiento, porque no hay superstición más

grosera que la creencia en el carácter insuperable del determinismo natural. El hombre es espíritu en su profunda esencia, y cuando más lo reconoce, cuanto más lo cree, más se libera de las cadenas que lo atan. Es, por lo tanto, posible, conforme al mito hindú, que el conocimiento perfecto triunfe sobre la muerte. "Y aquel que está perfectamente instruido, aquel que realiza prácticas espirituales, utiliza la fe de acuerdo con su deseo. Eso es lo que han hecho los más grandes hindúes... Ellos sabían que todas las formaciones religiosas eran de origen humano. Pero ellos sacrificaron a un dios y a otro, con corazón devoto, conociendo bien que esta práctica es beneficiosa al alma" (p. 284)

Oswald Spengler dice en *Der Untergang des Abendlandes* (Munich, 1920): "La filosofía sistemática es algo infinitamente remoto para nosotros. En cuanto a la ética, ha llegado a su término. Queda sólo una tercera posibilidad, que corresponde al escepticismo helénico, dentro de la mentalidad occidental" (p. 63). Esta es una historia escéptica de la filosofía. Spengler, al examinar la historia de la humanidad, coloca la idea del destino en el lugar de la idea de la causalidad. De acuerdo con Spengler, cada sociedad tiene que recorrer un ciclo de jueventud, madurez y muerte. El ciclo cultural europeo ha agotado sus fuerzas creadoras y declina. Prever su fin y adaptarse a lo inevitable: he ahí la tarea.

Estos filósofos burgueses, al igual que los burócratas romanos de la decadencia, y los sabios reblandecidos de la decadencia, viajan a regiones exóticas en busca de hombres que van desnudos, a fin de aprender el gran secreto. Spengler predice el destino del Imperio romano para Europa, pero se olvida de un lado esencial; su mirada se dirige a la India y la China, sus ojos no alcanzan a ver al proletariado en su propio mundo. Mientras que en los "tiempos antiguos" las clases bajas fueron sólo capaces de producir la "filosofía" del cristianismo, nosotros contamos, en cambio, con el comunismo marxista, el que se fortifica cada día más en medio de la decadencia de "Abendlanda" (Occidente). Este comunismo tiene su filosofía propia, una filosofía de acción y lucha, de conocimientos científicos y de práctica revolucionaria. Así, nuevamente llegamos a la conclusión de que la filosofía tampoco es independiente de la vida social, sino que es una magnitud que varía en función de los cambios ocurridos en diversos aspectos de la sociedad, y, por lo tanto, en última instancia, de los verificados en la economía y en la técnica de cada época.

Estudiaremos ahora otro orden de fenómenos sociales: el arte. Al igual que la ciencia o cualquier otro reflejo de la producción material, el arte es un producto de la vida social; la expresión "objetos de arte" lo hace evidente. Pero el arte es también un producto de la vida social en cuanto forma particular de la actividad "espiritual". Al igual que la ciencia, sólo puede desarrollarse cuando las fuerzas de producción han alcanzado un determinado nivel. En caso contrario, languidece, muere. Vamos a examinar de qué modo el arte está determinado por el curso de la vida social. Pero ante todo debemos precisar lo que es el arte y cuál es el rol social fundamental.

La ciencia sistematiza, coordina, clarifica, elimina las contradicciones en las ideas de los hombres; y con conocimientos fragmenta-

rios, teje todo un esquema de teorías coordinadas. Pero el hombre no sólo piensa, sino que también siente, sufre, goza, se lamenta, se regocija, llora, se desespera, etc. Sus sentimientos pueden ser de gran complejidad y delicadeza, los *leit motiv* de su estado de alma pueden variar al infinito. El arte sistematiza los sentimientos y los traduce en forma artística, ya sea por medio de palabras, de sonidos, de gestos (por ejemplo la danza) o por otros medios (a veces muy materiales como ocurre con la arquitectura). Podemos formular este problemas en otros términos: podemos decir, por ejemplo, que el arte es un medio de "socialización de los sentimientos"; o, como León Tolstoi correctamente dice en su libro *¿Qué es el arte?* : "es un medio de contagiar emocionalmente a los hombres". Los asistentes a una función musical que exprese una determinada disposición de ánimo serán "contagiados", predispuestos a sentirse dominados por un sentimiento semejante. El sentimiento del compositor individual se reproduce en los oyentes, es transferido a ellos, los "influencia" a todos. En ese caso, un estado psíquico ha sido "socializado". Lo mismo puede aplicarse a cualquier otro arte: pintura, arquitectura, poesía, escultura, etcétera.

Se comprende ahora lo que es el arte: es una sistematización de los sentimientos traducidos al lenguaje de las formas. La función directriz del arte consiste en socializar, transferir, diseminar estos sentimientos en la sociedad.

¿Qué determina el desarrollo artístico? ¿Cuáles son las formas de su dependencia con respecto a la evolución social? A fin de contestar estas cuestiones, analicemos un arte cualquiera, por ejemplo la música, en sus partes integrantes. Nuestra investigación se ocupará de los siguientes elementos: 1º) Las cosas materiales objetivas, es decir la técnica musical: los instrumentos y los grupos de instrumentos musicales (en una orquesta, en un cuarteto, los instrumentos, al igual que las máquinas en una fábrica, son combinadas de determinada manéra); además, incluímos aquí símbolos físicos tales como los pentagramas, las claves, las notas, etc. 2º) La organización "humana", es decir las diversas formas de agrupamiento humano requeridas para el trabajo musical (distribución de personas en la orquesta, en el coro, en conservatorios y sociedades filarmónicas, etc.). 3º) El elemento "formal" de la música: el ritmo, la armonía (correspondiente a la simetría en las artes plásticas y gráficas), etc. 4º) Los métodos de unión de las diversas formas, el "principio de construcción", lo que se denomina el estilo en el arte; en un sentido más amplio, es posible hablar del tipo de forma artística. 5º) El contenido de la obra de arte o, si se considera toda una época o una escuela musical, el contenido de todas las obras. Aquí se trata sobre todo no del método de representación sino de lo que se representa, a partir de la elección del tema. 6º) Finalmente, como una "superestructura de la superestructura", la

teoría de la técnica musical (por ejemplo la teoría del contrapunto, etcétera).

Veamos ahora las diversas formas de interdependencia entre la evolución de la música y la evolución social en general, basada en el desarrollo económico y técnico de la sociedad.

1. Ya dijimos que para que el arte pueda desarrollarse es preciso, ante todo, que las fuerzas de producción hayan alcanzado un cierto grado de evolución.

2. Es necesaria una "atmósfera" especial en la sociedad para que de las innumerables formas de la superestructura pueda destacarse el arte o, por ejemplo, una forma determinada del arte, tal como la música. Por ejemplo, al estudiar el problema de la técnica y del arte entre los griegos en los siglos V y VI, a.C., observamos que no había *ningún crecimiento* de la *técnica* o de las *ciencias naturales*, pero que la especulación filosófica estaba muy difundida. Es indudable que la "*superestructura*" en *general crece con ritmo rápido si* la *técnica social* también lo hace; pero también es evidente que la superestructura no avanza (o retrocede) "uniformemente" ni que tampoco lo hace la producción "material". Así, la manufactura de salchichas puede no guardar relación, dentro del desarrollo de las fuerzas productivas, con la manufactura de locomotoras o del aceite de ricino. Por el contrario, la regla general es que ciertas producciones se desarrollan más rápidamente, otras más lentamente. Es posible también que, debido a determinadas razones, algunas formas de producción desaparezcan totalmente. Lo mismo ocurre con las superestructuras. En Atenas, en el siglo V a.C., la técnica estaba atrasada, mientras que la filosofía especulativa floreció. En Norteamérica, en el siglo XX, la técnica progresa y la filosofía no se desarrolla. En épocas remotas, el canto gregoriano (parte constitutiva de la música en general) estuvo en boga; pero sería difícil encontrar hoy personas, excepto unos cuantos viejos santurrones y unas cuantas viejas beatas, a las que agraden esos cantos. La actividad mental artística es la más alta forma de la superestructura, y, dentro de ella, se manifiesta y se desarrolla la tendencia más favorecida por el medio social (Engels). En la antigua Atenas, era algo "innoble", digno sólo de burdos artesanos, el dedicarse a la investigar la naturaleza por medio de la experiencia. Es comprensible el poco favor que merecieron las ciencias naturales; es un resultado del alineamiento clasista y de la estructura económica de la sociedad, la que a su vez estaba condicionada por la técnica social. Del mismo modo, en el caso de la música, el canto gregoriano podía desempeñar un gran "rol" cuando toda la música, al igual que la filosofía, estaba al servicio de la religión. Pero es inadecuado para la sociedad capitalista altamente desarrollada, como los pantalones del general Ludendorff al padre Sergio. La función de la música depende, por lo tanto, del estado de la sociedad, de su estructura general, de sus necesidades,

aspiraciones, sentimientos, etc. . . Ahora bien, esas necesidades, sentimientos, etc. . . se explican por la disposición de las clases, su psicología, que a su vez descansan en la economía social y las condiciones de su desarrollo.

3. La técnica de la música depende, en primer lugar, de la técnica de la producción material. Los salvajes no pueden construir pianos, lo cual los incapacita para tocar ese instrumento y componer obras. Basta comparar los instrumentos musicales primitivos (aparte del instrumento natural, es decir la voz humana), como por ejemplo el cuerno y el caramillo –surgidos de las necesidades de la caza[64]– con la complicada construcción de un piano moderno, para comprender toda la importancia del desarrollo técnico de los instrumentos. "La música se vuelve posible como arte independiente cuando son inventadas y desarrolladas las herramientas apropiadas: los instrumentos[65]." "La música sólo puede expresar la gama de la emociones hasta donde se lo permiten los instrumentos de que dispone"[66]. La producción de cosas tales como el telescopio y el piano son partes de la producción social. Es obvio entonces que la técnica musical (significando con esto los instrumentos) depende de la técnica de esta producción social.

4. La organización humana depende también directa o indirectamente de las bases de la evolución social. Así, la distribución de los miembros de una orquesta está determinada, al igual que en una fábrica, por los instrumentos y grupos de instrumentos. En otras palabras, su disposición y organización está condicionada por la técnica musical, y a través de esta última se encuentra ligada a la base misma del desarrollo social, la producción material. Consideremos la organización humana, en los círculos filarmónicos, por ejemplo. Es evidente que su número, el desarrollo y el carácter de su actividad, su estructura, etc., estarán determinada por una serie de condiciones de la vida social: en primer lugar, por el gusto por la música (gusto determinado por la psicología social), por las oportunidades de que disponen las diversas clases para ejercitar ese gusto (lo que está a su vez determinado por el ocio disfrutado por las distintas clases; o, dicho de otro modo, por su situación y el grado de productividad del trabajo social). Observemos también la disposición de los hombres en el transcurso mismo de la creación musical, donde también adopta varias formas. La más antigua forma de creación, por ejemplo, es la forma impersonal denominada "folklórica". En ese caso, la obra de arte es creada por millares de artistas anónimos. Muy distinto es el caso cuando el artista trabaja a las órdenes de un príncipe, un rey o un mecenas. Es diferente también cuando el artista trabaja como un artesano para un mercado desconocido, de cuyos juegos caprichosos depende. El trabajo del artista puede asimismo revestir la forma de un servicio social, etc. Es evidente que estas formas de relaciones humanas están basadas directamente en la estructura económica. (En el

sistema esclavista, había esclavos músicos; más recientemente existían músicos siervos en Rusia, que creaban o ejecutaban para satisfacer no las exigencias del mercado, sino la de un señor feudal.) Por supuesto que todas estas formas influyen igualmente sobre el arte.

5. "Los elementos formales" (ritmo, armonía, etc.) también están vinculados a la vida social. Algunos de estos elementos existían ya en los tiempos prehistóricos; y se les puede observar igualmente entre los animales. Karl Bucher dice[67], refiriéndose al ritmo de los caballos: "El ritmo emana de la naturaleza orgánica del hombre, controlando todo uso normal del cuerpo animal, como elemento regulador de una económica utilización de la energía. El caballo de trote y el camello de carga se mueven tan rítmicamente como el pescador que rema o el herrero que martilla. El ritmo suscita una sensación agradable. Por eso, no sólo alivia el trabajo, sino que es fuente de placer estético y un elemento artístico cuyo sentimiento es innato en todos los hombres, cualquiera sea su grado de instrucción. Todo eso es cierto, pero el ritmo también se ha desarrollado —como Bucher señala en su libro— bajo la influencia de las relaciones sociales y particularmente bajo la influencia directa del trabajo material (los "cantos de los trabajadores", como los de los boteros del Volga, surgieron sobre la misma base; el ritmo es aquí un instrumento de organización de trabajo). En otros términos, aunque los "elementos formales" (por ejemplo el ritmo) puedan haber surgido en tiempos prehistóricos, es decir antes de que el hombre llegara a ser hombre, sólo se desarrollarán bajo la influencia de la evolución social

Existe otro hecho interesante, digno de mención. En una etapa determinada de desarrollo, sólo los ritmos más simples son aprovechables por los hombres (como los estribillos monorrítmicos de los antropófagos). Esa es una época en la cual el hombre no tiene "oído" para el ritmo complicado que puede percibir un hombre en una etapa de desarrollo ulterior. A. V. Lunatcharski, en uno de sus ensayos sobre el arte, dice: "De todo lo anteriormente expresado (del "rol" determinante de la economía – N.B.), de ninguna manera se deduce que. . . las formas de trabajo creador no puedan poseer sus propias leyes psicofisiológicas inmanentes. No sólo las poseen sino que están determinadas por ella en su forma específica, mientras que el contenido es dado por el medio social". En el párrafo siguiente sigue explicando: "La ley psicológica inmanente de la evolución en el arte es la ley de la complicación. Cuando el estímulo musical no varía ni adquiere complejidad después de un número de repeticiones, debilita su influencia en la mente hasta que acaba por desaparecer. Experimentamos la sensación de monotonía, de tedio ("me ataca los nervios"). De aquí se deduce que toda escuela artística buscará naturalmente la complicación para reforzar el efecto de sus obras[68]". Así, en este caso, la psicofisiología se enfrenta con la economía: esta última determina totalmente el "contenido" y la psicofisiología la forma. Este criterio nos parece, si no equivocado, al menos insuficiente. En efecto, si consideramos el desenvolvimiento de los elementos formales, encontramos que esta evolución está lejos de efectuarse uniformemente. La música

del salvaje, el número de las notas armónicas producidas por él, eran muy precarias; ahora bien, como la evolución social no estaba caracterizada por una gran velocidad, la simple música existente duró largo tiempo sin producir "cansancio". "La Antigüedad no conoció la armonía actual y el empleo de los unísonos: así transcurrió largo tiempo, antes de que lograra conocer la octava. . . Podemos con razón creer que sólo desde hace muy poco la cuarta ha sido reconocida como un intervalo armónico[69]. Por lo tanto, los elementos formales devienen más complejos como consecuencia de una "estructura vital más complicada, porque una vida de complejidad ascendente altera la naturaleza psicofisiológica del hombre". El oído "inculto" del salvaje es un producto de la evolución social en la misma medida como lo es el "refinado" oído de los habitantes de las grandes ciudades capitalistas con su organización nerviosa extremadamente delicada. Así, las "leyes inmanentes", por lo tanto, son la otra fase del desarrollo social. Y al estar éste condicionado por el desarrollo de las fuerzas de producción, dichas leyes constituyen, en última instancia, una función de esas fuerzas. Porque el hombre modifica su naturaleza al actuar sobre el mundo exterior.

6. El tipo de la forma, el "estilo", también es condicionado por el curso de la vida social. Es la encarnación de la psicología e ideología dominante, la expresión de los sentimientos y de las ideas, del estado de espíritu y de las creencias que "flotan en el aire" en una sociedad determinada. El estilo no es sólo la forma externa, sino asimismo el "contenido corporizado en sus correspondientes símbolos objetivos. La historia de los estilos es una expresión de la historia de los sistemas de vida"[70]. "El estilo de la forma es un reflejo de la vitalidad social"[71]. La música religiosa de los himnos hindúes antiguos (los vedas) no tienen el mismo "estilo" o la construcción de un canto de music-hall o de la Marsellesa. Estas obras son productos de diferentes medios sociales, y su forma, en consecuencia, debe ser diferente. Los himnos religiosos, los cantos marciales, el *vaudeville*, no pueden ser compuestos o estructurados de la misma manera; aun su forma expresa distintos sentimientos, pensamientos y perspectivas. Esta diferencia es una consecuencia de la diversa situación de las sociedades y de las clases de donde surgieron esas obras, diferencia que se explica por las condiciones del desarrollo económico, es decir, por el estado de las fuerzas productivas. Más aún, el estilo depende también en alto grado de las condiciones materiales de la obra de arte específica. Por ejemplo, la música instrumental está condicionada por la naturaleza de los instrumentos, así como también por el método de creación artística (véase más arriba la organización humana en la música, etc.). Todas esas fases dependen igualmente de la ley fundamental de la evolución social.

7. El contenido, el tema de la obra de arte, casi imposible de aislar de la forma, está, indudablemente, determinado por el medio

social, como es fácil comprobar, por medio de la historia del arte. Es evidente que el arte se dedica a dar forma artística a lo que apasiona a los hombres en un momento dado. El espíritu creador no es estimulado por motivos que no llamen su atención, sino por aquellos otros que constituyen el interés general de la sociedad o de sus diversas clases, reflejándose así este interés colectivo en la forma específica de "trabajo intelectual" que es el arte. "Existe, en realidad, una determinada temperatura moral que rige las características generales de las costumbres y de los espíritus."[72] "La familia de los artistas (Taine denomina así a una escuela o tendencia determinada en el arte, —N.B.), está situada en el seno de una comunidad más amplia en un mundo circundante, cuyos 'gustos' coinciden con los suyos. Porque el estado de la vida mental y ética es el mismo para el público y para los artistas, los cuales no son hombres aislados"[73]. Estas observaciones de Taine son absolutamente justas, pero él es incapaz de seguirlas hasta sus últimas conclusiones, las cuales le obligarían a aceptar impías referencias materialistas. Hemos discutido una y otra vez esta cuestión de la "temperatura moral" del *milieu*, del que habla Taine. Sabemos que la "vida moral e intelectual", las costumbres, los sentimientos, no se desarrollan por sí mismos; sabemos que esta conciencia social está determinada por el "ser" social, es decir, por las condiciones de existencia y de sus diversas partes (clases y grupos). Estas condiciones también crean los diversos "gustos". Así, el contenido del arte está determinado, en última instancia, por la ley fundamental del desarrollo social; es función de la economía y, por lo tanto, de las fuerzas productivas.

8. La teoría musical está también directamente vinculada con los elementos ya analizados y al igual que ellos, está "subordinada" al movimiento de las fuerzas productivas.

Ya hemos expuesto las principales cadenas de causalidad que existen en la música, pero con eso no hemos agotado el tema. En primer lugar, no todas estas relaciones han sido enumeradas, y, además, existe una interacción mutua de estos elementos, que producen un esquema mucho más complejo pero cuyas partes se agrupan alrededor del núcleo fundamental que hemos bosquejado. De esto no se debe deducir que las otras artes muestren precisamente los mismos rasgos que hemos señalado en el caso de la música. Cada arte tiene sus signos distintivos: en el canto, por ejemplo, los objetos materiales están reducidos a un mínimo (hay notas, pero el único "instrumento musical" es la voz humana); en la arquitectura, el papel de los materiales, de las herramientas y el fin a que se destinan las edificaciones (templos, residencias, palacios, museos, etc.), tiene gran importancia. Todas estas distinciones deben ser tenidas en cuenta, pero un examen

atento revela que, de una manera u otra, directa o indirectamente, o por una serie de nexos intermedios, el arte, en sus múltiples aspectos, está determinado por el régimen económico y el nivel de la técnica social.

En las primeras etapas de su evolución, cuando la sociedad humana escasamente había comenzado a producir excedentes, el arte estaba en contacto directo con la vida material. Las formas primigenias del arte son la danza, la música y también la poesía, que estaba ligada a las otras dos. El sentido original de estas artes era producir una unidad, una armonización de los estados de ánimo como forma de preparación para ciertos actos colectivos (una suerte de práctica o repetición del acto mismo). Entre ciertas tribus "salvajes", las "danzas rituales", las "danzas guerreras atemorizadoras" y otros ejercicios coreográficos, acompañados de palmadas y, más tarde, por instrumentos musicales primitivos, son ejemplos de tales danzas. El ritmo se desarrolló, unido al trabajo, como un principio de organización, cosa excelentemente demostrada por Karl Bucher. La danza del "desafío" de los neozelandeses puede ser tomada como ejemplo. Va acompañada por gestos terribles y alaridos amenazadores (a fin de amedrentar al enemigo). Otras veces, los cantos y danzas representan la caza, la pesca y demás ocupaciones. Una parte especialmente importante es desempeñada por el llamado "canto del trabajo", que se adapta al ritmo de la labor y en el cual las palabras reproducen, por medios de onomatopeyas, los sonidos y los ruidos hechos por los gestos y las maniobras. Los cantos de los pastores, de los beduinos, cuando dirigen las caravanas en sus viajes a través del desierto, etc., están "directamente" vinculados a la faena diaria propia del medio. A medida que la sociedad crece y aparecen nuevas ideologías, surgen también nuevos pensamientos. Con el desarrollo de la cultura, de la civilización, es muy natural que el arte asimile los elementos nuevos que pueden inspirarlo, y cesa, en consecuencia, de estar directamente vinculado de un modo tan inmediato a las manifestaciones de la vida práctica y de la producción puramente material. Así, a medida que se desarrolla la religión, la música, la danza, etc., pasan a formar parte del culto. En Egipto, las clases dominantes hicieron de la música una especie de misterio sólo para los iniciados. Los sacerdotes eran los guardianes del arte musical, ocupándose principalmente de la música religiosa. Por su parte, las masas esclavizadas cultivaron su propia música "en los hogares, en los campos"[74]. Observamos la misma característica entre los hindúes, cuyos músicos formaban una casta privilegiada (familia de músicos y cantores). Entre los asiriobabilonios, pueblo guerrero por excelencia, la música tenía principalmente un carácter bélico-religioso (lo demuestran sus instrumentos: címbalos y atabales etc.). Las obras musicales primitivas de los griegos que llegaron hasta nosotros fueron cantos de pastores y cantos guerreros (cantos de victoria) y sólo más tarde, cantos de tipo familiar y social (canciones fúnebres, tiernos cantos epitalámicos, etc.). Entre los romanos existieron, ante todo, los cantos de la vida pastoral y agrícola (el instrumento en uso fue el caramillo o fístula) y los cantos marciales (los romanos fueron los primeros en crear instrumentos metálicos muy sonoros: la trompeta o *tuba*, corno o *lituus*, una especie de trombón o *buccina*, etc.).

Las raíces prácticas de las otras formas artísticas son similares. La pintura primitiva, la ornamentación, tienen sus orígenes en la cerámica. Así, los ornamentos en muchos casos recuerdan la combinación primitiva de la vasija y

del cesto tejido. Además, los comienzos de la pintura sirven a la vez como comienzos de la escritura. El primer paso en el desarrollo de la escritura fueron dibujos trazados para ayudar la memoria. Los arborícolas o bosquimanos, así como los hindúes, trataron de reproducir ciertos objetos por medio de sus inscripciones en las piedras. Las inscripciones jeroglíficas de los egipcios, los símbolos mejicanos, son, sobre todo, representaciones de cosas. El tatuaje está estrechamente relacionado con esta práctica. La práctica de escribir palabras y sílabas fue producto de un desarrollo, partiendo de formas primitivas. La etapa más primitiva fue la de las representaciones pictóricas en el cuerpo humano (tatuajes), con el propósito no sólo de conseguir efectos religiosos (alejar a los malos espíritus, etc.), sino también como medio de hacer saber a la tribu a que pertenece, su rango, su edad y otras cualidades[75]. Las marcas y adornos realizadas con el propósito de inspirar terror deben también ser consideradas. Tales adornos tenían el propósito de causar admiración y espanto, y se usaban principalmente en la guerra[76]. Entre ellos hay que incluir, por ejemplo, las "máscaras guerreras" de las tribus germánicas, las que fueron usadas en la guerra, según Tácito, y que configuran, a mi entender, un primer elemento de la escultura). Por razones fáciles de comprender, la arquitectura conservará en mayor medida su carácter técnico. Originalmente abarcaba sólo la construcción de edificios útiles. "Los templos griegos y las ojivas góticas no eran sino la reproducción, en un material más sólido y durable, de construcciones ya hechas en madera con fines utilitarios"[77]. "Estas bellas formas se desarrollaron primero en construcciones civiles y domésticas, y, sólo después de su invención, fueron empleadas por la iglesia en gran escala"[78]. Desde luego, la directa influencia de las relaciones de producción se hace aquí particularmente evidente. En Egipto, la firme construcción de las casas y la peculiar construcción de sus paredes inclinadas se debía a la resistencia que debían ofrecer ante las periódicas inundaciones del Nilo. Las columnas fueron usadas como puntales antes de que se conocieran el arco y la bóveda.

A fin de demostrar la dependencia de la forma y, por lo tanto, del estilo, su relación al medio social, citaremos algunos ejemplos tomados principalmente de las interesantes investigaciones de Wilhelm Hausenstein.

En las primitivas artes plásticas, podemos establecer dos períodos: uno puramente naturalista (la representación de los objetos tal como se los ve) y otro de ornamentación convencional simbólica, que muestra un parecido muy vago con la realidad. En el primer período, debemos considerar las imágenes de bisontes, renos, escenas de caza, etc., encontrados en las paredes de las cavernas o dibujados en huesos de caballo, colmillos de mamut o astas de reno. El segundo período nos muestra, sobre todo, ídolos convencionales y figuras humanas y animales. Max Verworm explica esta diferencia del siguiente modo: "El cazador paleolítico del período inicial que nosotros sepamos no posee todavía la noción de alma. . . No busca nada más allá de las cosas (no es todavía animista –N.B.). No tiene metafísica; para él sólo existe lo que ve, pareciéndose mucho al bosquimano en este aspecto." Por el contrario, "en todas las tribus en las cuales la concepción del alma y otras ideas religiosas tienen influencia en la vida, como por ejemplo los negros, los indios americanos, los isleños de los mares del sur, nos encontramos un arte ideoplástico (simbólico, no "naturalista", o, con palabras de Verworm, fisioplástico –N.B.)[79]. Hausenstein halla la explicación del hecho en que el cazador es más bien individualista, mientras que el campesino es más bien colectivista. Pero el hecho es que el "arte ideoplástico", al igual

que la religión, surge sólo con la aparición de condiciones de producción particulares, es decir luego de la aparición de un régimen social donde hay amos y subordinados. En la era feudal, esta relación jerárquica alcanza grandes dimensiones en la producción y en la política; el abismo existente entre el esclavo y el despota se ensancha. Esta característica determina el estilo específico de la época feudal, como ha sido brillantemente analizado por Hausenstein. El poder y el dominio de los déspotas divinos, los poderosos reyes feudales, los faraones, su inaccesible sublimidad, su valor, su audacia, etc., en oposición a los demás mortales, es el punto esencial expresado en los estilos feudales de los egipcios. los asiriobabilonios, los griegos primitivos, los chinos, los japoneses, los peruanos, los mejicanos, los hindúes, así como también, el arte romántico y gótico primitivo de la Europa occidental[80].

Recordemos, en efecto, los monumentos literarios de esa época. Estas son, por ejemplo, las últimas líneas del Código del rey babilónico Hammurabi, a quien mencionamos anteriormente: "Yo soy Hammurabi, el soberano incomparable. Con el arma poderosa que recibí de Zama e Innanna, con la sabiduría que me concediera Ea, con la razón que me confiriera Marduk, he exterminado a los enemigos del Norte (arriba) y del Sur (abajo), he concluido con las querellas, he establecido la prosperidad sobre la tierra... Los grandes dioses me hablaron... Yo soy el pastor benéfico... Soy Hammurabi, el rey de la verdad, a quien Shamash encargó la justicia... Mis palabras son notables... Mis obras incomparables..., sublimes... Ellas constituyen un modelo para los sabios deseosos de alcanzar fama[81]". El siguiente elogio de un rey ha sido hallado en una tumba egipcia: "Orad al rey, llevadle en vuestros pechos; es el dios de la divina sabiduría, que vive en los corazones. Es el sol radiante, que ilumina más tierras que el disco del sol; él reverdece más cosas que el gran Nilo; él llena las dos tierras con su vigor; él es aire que da la vida..., el rey es el sustento. Sus labios se multiplican; él es el creador de todo lo existente, es el Hnum, padre original del hombre... Combatid en su nombre[82]". Mientras tanto, en la "buena" sociedad, las clases bajas eran despreciadas. Un padre egipcio, dando consejos paternales a su hijo, según cuenta un documento egipcio, obliga a este último a hacerse escriba de la corte y le habla de los oficios inferiores: "Yo nunca he visto a un herrero servir de enviado o a un artífice de embajador; pero sí he visto a un herrero trabajando en su fragua. Sus dedos eran como piel de cocodrilo y exhalaba un olor más nauseabundo que el pescado podrido... El campesino usa una sola vestidura siempre. Su salud puede ser comparada con la del hombre bajo las garras de un león. El tejedor, en su taller, es más debil que una mujer; permanece siempre con las piernas recogidas contra su estómago y no puede respirar bien. Si no acaba su tarea es golpeado como el loto en el pantano, etc.[83]". El faraón Yakmos dice de sí mismo: "Los asiáticos llegan a mí y son por mi juzgados: mí espada entra en Nubia, el temor a ella llega hasta las tierras de Fenekhia; el miedo a su esplendor es similar al inspirado por el dios Mink[84]". Fritz Burger caracteriza así el arte feudal egipcio antiguo[85]: "El arte es la expresión del concepto de la inmortalidad, no como un mero símbolo, sino como una realidad (las pirámides eternas, de perdurabilidad inverosímil, las estatuas, etc.–N.B.)... Una poderosa sensación de fuerza emana de su grandiosidad; nos hacen doblar las rodillas; poseen la facultad de inspirar el miedo de una existencia superior, incorporada a ellas; testimonian la fuerza vital, disciplinada en tensión, de un poder eterno sobrehumano, cuyo orgullo nos mantiene a distancia, la severidad desalmada de un ser carente de alma, o de un

ser que es indiferente ante el destino de sus humildes criaturas; reflejan el brillo de sus señores, tan distante como el de las estrellas. Y es por eso que toda una civilización feudal propaga el culto a la cantidad[86]". Las enormes pirámides, los monumentos gigantescos de los faraones y de los reyes asiriobabilónicos son formas de grandeza y poder. El arte es monumental y frontal. La "decoración interior" de la burguesía no hubiera llenado las necesidades feudales. El porte de las figuras de los gobernantes es siempre el mismo: estatura enhiesta, no humana, sino casi divina, en oposición a los esclavos y a los mortales ordinarios (los antiguos griegos designaban el porte del esclavo, etc., mediante el término *froskynesis* es decir como un perro arrastrándose). Uno de los mejores especialistas sobre Egipto, Ehrmann, sostiene que el cuerpo es representado en la pintura egipcia en diferentes formas, que corresponden al rango social; es natural para los mortales ordinarios, estilizado y convencional para los superiores. El poder viril es representado por un amplio torso, que no es disminuido ni cuando la perspectiva lo exige; entre los egipcios se le da al pecho toda su anchura, aun cuando la figura esté de perfil. El mismo espíritu prevaleció en el arte griego del período arcaico. Los historiadores nos hablan constantemente del vigor heroico, de la "energía" del arte ático primitivo, de la "ruda energía de los dorios, es decir del estilo dórico"[87]. Aproximadamente las mismas características se pueden observar entre los indios peruanos y mejicanos, entre los chinos y japoneses. "Cuando los aztecas sucumbieron ante Hernán Cortés el estilo de su reinado era casi idéntico social y estéticamente el estilo del despotismo feudal".[88]

En literatura ya hemos mencionado los ditirambos que los reyes se hacían dedicar en las inscripciones. Por otro lado, vemos florecer en épocas de guerra el drama heroico y caballeresco: entre los griegos, la *Ilíada* y la *Odisea*; entre los japoneses, el drama caballeresco que glorifica la fidelidad de los *samurai* con respecto a su soberano; entre los incas, igualmente hallamos el drama heroico, etc. Una divina sublimidad, una fuerza elemental, ambas inaccesibles a los mortales comunes, son expresados también en el arte europeo medieval, particularmente en la arquitectura de las catedrales, construidas en el curso de muchos años por muchedumbres anónimas. Más tarde, en la época burguesa, las estructuras sombrías y monumentales fueron consideradas como "ciudadelas del espíritu".

La transición del estilo feudal al estilo burgués comienza en todas partes con el crecimiento del comercio, del capital comercial, o de las relaciones capitalistas comerciales en la Atenas del siglo V, en las ciudades y repúblicas mercantiles del Renacimiento italiano y, más tarde, en todas las grandes ciudades comerciales de Europa. El proceso finalizó con el colapso definitivo del feudalismo, es decir con la victoria de la revolución francesa (1789-1793). La colectividad social, antes mantenida por el orden feudal, por la jerarquía de las castas, desapareció para dejar lugar al individuo, a la personalidad burguesa, al comerciante que lleva ordenadamente sus libros, que registra todas sus operaciones y las ganancias obtenidas y se siente orgulloso de sus títulos de "hombre" y "ciudadano".

Y en el dominio del arte musical, la situación es la siguiente: "Hasta el siglo XVI prevaleció el principio de la *comunidad* (dentro de las restricciones feudales, de la servidumbre, que es después de todo también una forma de organización" —N.B.) El individuo fue totalmente relegado a un último término. Era absorbido por la familia, la comunidad, la iglesia, el gremio o hermandad, el estado. A esta constitución social correspondía exactamente el canto coral, que

era la forma musical predominante. Sin embargo, a pesar de ello, el individuo luchaba por abrirse paso. (Por individuo debe entenderse la personalidad burguesa, todavía "joven", ardiente, enérgica, ávida de conocimientos y capaz de cálculos prácticos -N.B.)"Entonces aparece en el dominio de la música el canto del solista y el drama musical[89]". El nuevo estilo musical (*stile representative*), el estilo de las obras teatrales, de las óperas, de los dramas, etc., prácticamente constituyó una transición al recital, canto y diálogo, melodía y ritmo, todo subordinado a una fiel representación de las palabras del texto literario. ("Es extremadamente interesante anotar la gravitación del hecho de que este nuevo estilo musical apareció simultáneamente en tres lugares diferentes –escribe Kothe[90]–, siendo así difícil determinar su verdadero 'inventor'". El lector recordará aquí la observación de Bordeaux sobre la análoga situación de la ciencia, ya mencionada cuando tratamos dicha "superestructura". El comerciante instruido remplazó el ideal religioso de la realeza feudal por una inclinación a lo terrenal, a lo individual, por lo humano. Leonardo de Vinci, uno de los más grandes artistas de todos los pueblos y de todos los tiempos, y una de las figuras más relevantes de toda la humanidad, expresó magníficamente la nueva tendencia del pensamiento en muchos campos: fue filósofo, inventor, naturalista, matemático, artista incomparable y hasta poeta. "Leonardo renuncia a todo misticismo. Reduce el hecho de la vida humana a la ley de la circulación de la sangre, bien conocida y trazada por él. Con irrespetuoso ardor, analiza las leyes estructurales del mundo de las formas humanas y con una brutalidad que está por encima de todo sentimentalismo intelectual representa gráficamente el acto sexual. . . Aborda el problema de la luz (en pintura) por el camino del conocimiento; la influencia de la luz y de la atmósfera se convierte en problema de óptica experimental. El rito de la composición gráfica es para él un secreto geométrico; el maravilloso panel con Santa Ana, la virgen, el niño Jesús y el cordero, es indudablemente el producto de agotadoras combinaciones matemáticas, de largas meditaciones sobre la teoría de las curvas[91]." "Realismo", "racionalismo", "individualismo", son los "ismos" del Renacimiento. En poesía, el paso de transición del estilo gótico medieval al nuevo estilo pasa sucesivamente por Dante, Petrarca, Boccaccio y otros. El "sentido" de este arte implica una crítica al feudalismo eclesiástico, una negación del estilo feudal en favor del estilo elegante, mundano, realista, y también personal, individual. El nexo entre el arte y la vida social se manifiesta aquí con extrema nitidez.

Es imposible tratar de enumerar aquí todas las formas artísticas posteriores, por ejemplo, el barroco, sobre el cual hay un excelente trabajo marxista de Hausenstein (*Von Geist des Barock*, Munich, 1920). Procederemos ahora a considerar el período moderno.

Justamente antes de la revolución francesa prevaleció el llamado estilo rococó, cuya base social era el dominio de la aristocracia feudal y la oligarquía financiera (*haut finance*), es decir de *parvenus* que compraron títulos nobiliarios y adoptaron maneras aristocráticas. Se vendían puestos de recaudadores de impuestos, se efectuaban dudosas operaciones financieras que hacían tambalear las fortunas tradicionales a lo que se sumaba una política colonial comercial. La nobleza dominante necesita dinero y vende sus títulos, que son comprados por los burgueses enriquecidos (y que también adquieren a las jóvenes de familia noble para convertirlos en maridos de sus hijas). Ese era el ambiente de las clases superiores, ambiente que determinó los hábitos peculiares de este "período galante". La vida estaba dominada por el amor no como pasión poderosa, sino

bajo la forma del galanteo, que se había convertido en el oficio de los ociosos elegantes. El tipo ideal era el de los especialistas en desflorar vírgenes (el *deverginateur*). La frívola doctrina del "momento psicológico" propicia para realizar esta operación constituyó el eje espiritual de la época. El arte rococó, con sus curvas delicadas y absolutamente eróticas, es un perfecto reflejo de estas características de la psicología social[92]. Con el ascenso de la burguesía y su instalación en el poder político, surgió un nuevo estilo, cuyo mejor representante en la pintura francesa, es David. Este estilo era la expresión mental de las virtudes propias de la burguesía revolucionaria. La "simplicidad" antigua de sus formas traducía su "contenido". ¿No había escrito ya Diderot que el arte debe proponerse como tarea la glorificación de las grandes y bellas acciones, la honra de la virtud difamada, la censura del vicio victorioso y la crítica despiadada a los tiranos? Diderot, también aconsejó a los dramaturgos "observar de más cerca la vida real", abriendo él mismo el camino al llamado "drama burgués"[93]. Este estilo teatral fue considerado *le genre honnête*, cuyo modelo más destacado fue *Le Mariage de Figaro* de Beaumarchais. Las raíces sociales de este *genre honnetes* son perfectamente evidentes. "Si después de haber visto una pintura de Watteau, de la escuela rococó, retornamos a nuestra casa y abrimos la *Nouvelle Héloise* de Rousseau, percibiremos que hemos entrado en otra esfera[94]". Esta otra esfera *artística* corresponde exactamente con la mutación verificada en la *esfera* social: el pequeño y el gran burgués se han convertido en los héroes del día desplazando a los aristócratas afeminados y las mariposas de salón vistosas y ocupando sus lugares. Ellos son los que crearán el *genre honnête*.

Como contraste consideremos ahora el arte de la burguesía moribunda. Este arte fue expresado con particular agudeza en Alemania, donde, a causa del colapso militar del 1918 y de la paz de Versailles por un lado y la constante amenaza de un levantamiento proletario por el otro, la nota básica y general en la vida de la burguesía se torna dominantemente melancólica. Allí la maquinaria capitalista se deteriora con mayor celeridad, y, por lo tanto, el proceso de desintegración clasista, de transformación de los intelectuales burgueses en desechos humanos, de individuos lanzados fuera de su clase por la presión de los grandes acontecimientos, ocurre más rápido. Esta situación de desesperanza se traduce en un fortalecimiento del individualismo y del misticismo. Hay una búsqueda convulsiva de un nuevo estilo, de nuevas formas de generalización, sin posibilidad de alcanzarlas: todos los días aparece un nuevo "ismo", que alcanza a durar un soplo. El impresionismo es seguido por el nuevo impresionismo, luego por el expresionismo, el futurismo, etc. Aparece un vasto número de tendencias y experimentos, una profusión de teorías, pero ninguna síntesis más o menos sólida. Esto puede observarse en la pintura igual que en la música, la poesía, la escultura y en todos los dominios del arte. Los burgueses reaccionarios, dándose cuenta tímidamente de la gradual desintegración de su cultura y de su clase, formulan este proceso del siguiente modo: se desarrolló una fe en lo misterioso, una creencia en obras de brujas y de taumaturgia, en espiritismo y teosofía. "La cabeza de un grupo, de exploradores del Arcano escribe libros tras libros y multiplica las conferencias. . . Espiritistas activos, *christian scientists* y teosofistas tienen mucho que decir, pero si bien son movidos por sus revelaciones, no mueven a nadie con ellas[95]". "Nuestros artistas modernos sostienen también que sus creaciones son expresión del *contenido de visiones* (bastardillas del autor), y que cada obra de arte está formada por éxtasis espirituales (p.

132): ésta es la expresión del idealismo mágico." "En poesía, se sacrifica la frase a la palabra aislada, se predica el dadaísmo. En pintura y escultura se acometen absurdas puerilidades. Los magos, astrólogos y otros augures desnaturalizan la verdad, aunque la verdad nos enseña, en efecto, que toda la sabiduría no está contenida en la lógica de nuestros conceptos, y la transforman en un himno de honor de la metafísica prelógica de los negros[96]. Se organizan pequeños grupos, clanes, dentro de los cuales los artistas se entregan a misteriosas contemplaciones del más allá y a los placeres de sus extrañas operaciones. Junto con esta tendencia se observa una inclinación hacia el "comunismo emocional", síntoma de la profunda caída de la burguesía como clase. De ese modo, triunfa el misticismo. Jules Romains, en su *Manuel de déification* (citado por Dessoir *op cit.* p.137), exige un estado de éxtasis místico como requisito para la conquista del mundo por el arte. Y Dessoir, cansado de esa imagen, expresa la esperanza de que este misticismo enfermizo pueda de alguna manera ser purificado por un retorno al camino de la fe en el Dios de nuestros padres (p. 138, *ibid.*). Un teórico del expresionismo, Theodor Däubler[97], expresa admirablemente este punto de vista esencial y profundamente individualista de los átomos sociales ionizados: "el centro del mundo está en cada 'ego', aun en el trabajo justificado del 'ego' ". Desde luego, este punto de vista conduce al misticismo. "Oímos en todas partes pronunciar el grito ¡fuera de la naturaleza! Es obvio que esto significa, en lo referente al arte plástico y a la poesía expresionista, un apartamiento de nuestra experiencia sensorial, el ir más allá de los límites de esta experiencia, una tendencia a elevarse hasta aquello que permanece oculto detrás de los fenómenos[98]." En música nos encaminamos hacia la supermúsica, la antimúsica, sin armonía, sin ritmo, sin melodía, etc.[99]. Una evolución de conjunto de todos estos problemas desde el punto de vista de la cultura capitalista, es dada por Max Martersteig[100]. "Los estados de éxtasis producidos por el sentimiento deben ceder lugar a la razón. Ninguna psicosis de guerra o desesperación podrá en adelante servir como excusa para un trabajo anárquico y fragmentario." El autor apela al "mayor grado de responsabilidad", pero sus invocaciones no serán oídas, porque es imposible hallar una nueva síntesis noble en el templo decadente del capitalismo. Escombros y ruinas, una cháchara mística incoherente y los "éxtasis" de las sectas teosóficas serán inevitables. Ese ha sido siempre el caso de las civilizaciones destinadas a una temprana extinción.

Diremos ahora unas pocas palabras sobre la moda, de la que ya hemos hablado anteriormente. En ciertos aspectos, la moda está relacionada con el arte (el estilo de las vestimentas e indumentarias en general del período rococó corresponde perfectamente con el arte rococó). En otros aspectos, la moda está relacionada con las normas de conducta, las reglas de decencia, los buenos hábitos, etc. Las modas, por lo tanto también se desarrollan en función de la psicología social. La sucesión de sus formas, la mayor o menor rapidez, dependen a su vez del carácter de ese desarrollo social. Esto explica, por ejemplo, los excesivos cambios de la moda a fines del período capitalista. "Nuestro ritmo interior (que corresponde a la furiosa agitación de la existencia, –N.B.) exige períodos más y más cortos en nuestras impresiones[101]." ¿Cuál es el sentido social de las modas? ¿Cuál es su papel en la vida social? He aquí la brillante respuesta de Simmel: "La moda –dice– es un producto de la división de la sociedad en clases, y desempeña el mismo papel que el conjunto de las otras formaciones sociales, particularmente el honor, siendo su función doble: se

empeña en mantener unido a un grupo y, al mismo tiempo, en mantenerlo aislado de otros grupos. . . Así, la modas expresan por una parte, el nexo existente entre los hombres de igual rango, la unidad en círculo definido por estas modas y, a la vez, la exclusividad de este grupo, en oposición a los otros situados en una escala inferior" (*ibid.* pp. 28-29).

El "lenguaje" y el "pensamiento", las más abstractas categorías ideológicas de la superestructura, son también funciones de la evolución social. En los medios marxistas o pseudo-marxistas, con frecuencia se creyó que el origen de estas funciones no está relacionado con el materialismo histórico. Kautsky, por ejemplo, llegó hasta admitir en principio que las funciones del pensamiento humano son casi inmutables. Sin embargo, este no es el caso. Esas formas ideológicas tan importantes en la vida social no deben ser consideradas como excepciones ni en su elaboración, ni en su desarrollo, con respecto a las otras "superestructuras" ideológicas. Ante todo, debemos dilucidar un pequeño problema: la duda que aparece de inmediato en una discusión acerca del lenguaje y del pensamiento. Muy bien, se nos dirá, admitamos que el lenguaje es una relación social, un medio de comunicación entre los hombres, un instrumento de cohesión, y que Marx estaba en lo cierto cuando establecía que sería absurdo hablar de una evolución del lenguaje si los hombres no hablaran entre sí. Pero, con el pensamiento no ocurre lo mismo, porque cada individuo piensa, tiene su propio cerebro y sólo un místico intentaría buscar las raíces de este pensamiento individual en la sociedad.

Esta objeción está basada en una incomprensión de la relación estrecha existente entre el pensamiento y el lenguaje. El pensamiento opera con la ayuda de palabras, aunque estas últimas no sean pronunciadas, lo que puede explicarse por la fórmula: "pensamiento es discurso menos sonido". El proceso de pensamiento es un proceso de combinación de conceptos, los cuales son siempre verificados o realizados bajo la forma de símbolos orales. Una persona que haya realizado progresos en una lengua extranjera puede comenzar a pensar en ella. En muy fácil comprobar por sí mismo el hecho de que el proceso del pensamiento, de la reflexión, se verifica con la ayuda de palabras. Siendo este el caso, y si admitimos que la palabra, el lenguaje, están vinculados con la vida de la sociedad no solamente en su evolución sino también en su elaboración, también es evidente que lo mismo debe ocurrir con el pensamiento. Y los hechos demuestran que la evolución del pensamiento ha coincidido con la del lenguaje. Uno de los más distinguidos filólogos contemporáneos, Ludwig Noiré, dice: El lenguaje y el razonamiento surgieron de una actividad común, dirigida hacia un objetivo común, surgieron del *trabajo* (la bastardilla es nuestra –N.B.) primitivo de nuestros antepasados [102]. El discurso humano es un producto de los sonidos pronunciados durante

el trabajo, como son la música y el canto. La filología nos ha demostrado que las bases originales del vocabulario son las llamadas raíces activas, siendo las primeras palabras las que designaban principalmente una acción (verbo). En un ulterior crecimiento del lenguaje, los objetos también recibieron sus designaciones (sustantivos), en la medida que dichos objetos adquirían un valor particular en la experiencia del trabajo humano. Primeramente se dio nombre a los instrumentos de trabajo y se usaron derivaciones de las formas verbales correspondientes a las acciones expresadas por ellos. Paralela a este evolución, prosiguió la consolidación de *conceptos* más definidos extraídos de la masa material, que –hablando en lenguaje figurado– llenaba la cabeza del hombre, hacían eco en sus oídos, aparecían ante sus ojos, etc. Pero el *concepto* es la *base de la función mental.*

La evolución ulterior del pensamiento y del lenguaje prosigue a lo largo de las líneas trazadas por las otras formas ideológicas de la superestructura. Su desarrollo se produce bajo la influencia de las fuerzas productivas. En el curso de esta evolución, el mundo externo deja de ser un mundo *para sí* y se convierte en un mundo para el hombre, deja de ser mera materia y se convierte en material para la acción humana. Con la ayuda de herramientas rústicas y luego de instrumentos cada vez más delicados, con la ayuda del conocimiento científico, con las incontables antenas de las máquinas, los telescopios, con agudos razonamientos, la sociedad incorpora a la materia que trabaja una porción cada vez mayor del mundo exterior que se va develando con ayuda del trabajo y del conocimiento. Así se constituye una masa muy grande de nuevos conceptos y, en consecuencia, de nuevas palabras. El idioma se enriquece al incluir la totalidad de materias que constituyen el acervo del pensamiento humano, oral y escrito, es decir, los medios de comunicación entre los hombres. La "plenitud de la vida" enriquece el lenguaje. Algunas tribus de pastores (que se ocupan exclusivamente de la cría de ganado) no tienen otros motivos de conversación que su ganado, debido al hecho de que el bajo nivel de las fuerzas productivas restringen toda su vida a la esfera de la producción, y su lenguaje permanece, por lo tanto, directamente relacionado con el proceso de la producción. Si, como resultado de un aumento de las fuerzas productivas surge una superestructura ideológica complicada, el lenguaje deberá abarcar esta superestructura también, y la relación existente entre él y el proceso de producción se torna cada vez más indirecta; la cadena casual se establece ahora *a través* de la dependencia de las diversas formas estructurales con respecto al proceso de producción, y hasta esta dependencia, a su vez, puede no ser directa. El gran número de palabras tomadas de idiomas extranjeros es un buen ejemplo del crecimiento del idioma. Esos aportes son el producto del auge de las relaciones económicas internacionales y de la aparición simultánea de objetos en muchos países o

de acontecimientos que tienen significación universal (*teléfono, aeroplano, radio, bolchevismo,* Comintern,*Soviet,* etc.). Se podría demostrar que en función de las condiciones de existencia social, se modifica también el carácter de la lengua, su estilo. Pero esto nos llevaría demasiado lejos. Sin embargo, no podemos dejar de señalar que la división de la sociedad en clases, en grupos, y según sus ocupaciones, imprime también su huella en el lenguaje. El habitante de la ciudad no usa el mismo lenguaje que el de la aldea: el "lenguaje literario" es distinto del lenguaje "común". Esta diferencia puede ser tan honda que impida hasta su mutuo entendimiento. En muchos países existen "dialectos" populares, que pueden ser a duras penas comprendidos por las clases cultas. Esto es un ejemplo evidente de la influencia clasista en el lenguaje. Asimismo, algunas ocupaciones tienen su lenguaje especial. Es sabido que los filósofos, acostumbrados a vivir en un mundo de razonamientos sutiles, escriben –y algunas veces hablan– en un lenguaje que solamente sus colegas pueden comprender. El deseo de usar tales formas de expresión es debido, en parte, a las mismas causas que producen la moda en el vestir, es decir, el distinguir a estas personas de los mortales ordinarios. Así, un noble terrateniente ruso demostraría la clase a que pertenece trayendo de París trajes de corte extranjero, una querida costosa y una acentuada pronunciación de la letra "r". Wundt, demuestra que la entonación particular de los puritanos tuvo también un carácter social: ellos no sólo tomaron nombres de patriarcas y profetas, sino que hasta imitaron en su discurso el tono gangoso y cantarino en el cual la Biblia todavía es leída en alta voz, en las sinagogas judías. Wundt observa con justeza que el filólogo no puede considerar el lenguaje como un fenómeno aislado de la sociedad: por el contrario, la hipótesis sobre la evolución de las formas lingüísticas debe coincidir con la idea que nos hacemos del origen y evolución del hombre mismo, del origen de las formas de la vida social, de los gérmenes de donde surgen las costumbres y las leyes.

El pensamiento no siempre ha seguido la misma dirección. Ciertos respetables hombres de ciencia afirman que la ciencia tiene su origen en una inclinación universal y misteriosa del hombre hacia las explicaciones causales, pero no toma en consideración el motivo de esta saludable tendencia. Sin embargo, debemos considerar la mutabilidad de los tipos de pensamientos hasta que son definitivamente establecidos. Así, Levy-Bruhl dedica todo un libro[103], al modo de pensar de los salvajes, que él considera totalmente distinto del actual pensamiento "lógico" y lo llama "prelógico". En el pensamiento salvaje, los detalles y las cosas específicas a menudo no se distinguen de la generalidad y aun del conjunto: una cosa se confunde con la otra. El mundo entero no es un sistema de cosas, sino un sistema de *fuerzas* en movimiento, siendo el hombre una de éstas. Además, el hombre

no se distingue totalmente como individuo. La personalidad está absolutamente socializada, es absorbida por la sociedad y alcanza a distinguirse de ella. La "ley fundamental" del pensamiento salvaje no es el concepto de sucesión causal, sino lo que Levy-Bruhl llama ley de "participación" (*loi de la participation*). Es posible –según esta ley– ejercer una influencia sobre cualquier objeto bajo condiciones que –desde nuestro punto de vista– excluye naturalmente esa posibilidad. "La ley de participación permite al salvaje pensar simultáneamente lo individual en lo colectivo y lo colectivo en lo individual sin ninguna dificultad. Entre un bisonte y los bisontes, entre un oso y los osos, entre un reno y los renos, etc., esa psicología establece una participación mística[104]. Esta psicología no concibe las especies como un conjunto colectivo ni tampoco la existencia individual de sus miembros, en nuestra acepción de esas palabras. El propio Levy-Bruhl encuentra un nexo entre ese tipo de pensamiento y un determinado tipo de existencia social, en el que la personalidad no ha sido todavía diferenciada de la sociedad: es decir, halla un nexo entre ese estado de pensamiento y el comunismo primitivo.

La causalidad tal como se encuentra entre los salvajes, no es *nuestra* causalidad, sino una causalidad animista, resultado de la inclinación del salvaje a buscar un principio operador demoníaco, espiritual, divino, en todas las situaciones. Todas las cosas que ocurren han sido ordenadas por alguien. La causa aparece como algo idéntico a un "mandato" que emana de un espírutu superior. La ley de sucesión causal se asimila a un capricho del Ser supremo, del gobernante espiritual (o gobernantes) del universo. Por lo tanto, mientras que la tendencia a buscar las causas parece existir en el hombre, el hombre salvaje busca causas de una clase específica, causas que emanan de un determinado poder superior. Desde luego, este tipo de pensamiento, está relacionado con un orden social determinado. Es *típico de una sociedad donde ya existe una jerarquía en la producción y en la constitución moral y política.*

Similares transformaciones de la función moral aparecen en la evolución posterior como ya vimos al examinar el problema de la filosofía. Los ejemplos anteriormente dados son suficientes para demostrar que el "pensamiento y las formas del pensamiento son valores variables y que esta variabilidad está relacionada con la variabilidad de la evolución social, de su organización de trabajo y de su estructura técnica". Un excelente resumen de este asunto lo encontramos en la magnífica formulación hecha por Marx en su *Contribución a la Crítica de la Economía Política:*

"En la producción social de su existencia, los hombres contraen determinadas relaciones necesarias, e independientes de su voluntad, relaciones de producción que corresponden a una determinada fase de desarrollo de sus fuerzas productivas materiales. El conjunto de estas

relaciones de producciones forma la estructura económica de la sociedad, la base real sobre la que se eleva un edificio jurídico y político y a la que corresponden determinadas formas de conciencia social. El modo de producción de la vida material condiciona el proceso de la vida social, política y espiritual en general. No es la conciencia del hombre la que determina su ser, sino, por el contrario, el ser es lo que determina su conciencia".[105]

La inmensa "superestructura" [*überbau*] que surge sobre la base económioa de la sociedad, posee una "estructura" interna bastante compleja. Ella incluye objetos materiales (herramientas, instrumentos, etc.) las más variadas organizaciones humanas, sistemas estrictamente coordinados de ideas y formas, pensamientos y sentimientos vagos, confusos, no coordinados, y finalmente, una ideología "de segundo grado", ciencias, ciencias de artes, etc. Para hacer un análisis preciso, estamos obligados, por lo tanto, a establecer una delimitación de las nociones.

Por "*superestructura* entendemos un tipo cualquiera de fenómenos sociales erigidos sobre la base económica. Aquí, incluímos, por ejemplo, la psicología social, la estructura político-social, con su aparato material (por ejemplo, su material de guerra), y la organización humana (la jerarquía de funcionarios) y fenómenos tales como el lenguaje o el pensamiento. El término *superestructura* nos ofrece, en consecuencia una noción muy general.

El término *ideología social*, significará para nosotros el sistema de ideas, sentimientos y reglas de conducta (normas), e incluirá en consecuencia, fenómenos tales como el contenido de las ciencias (si bien no un telescopio, ni el personal de un laboratorio químico) y del arte, la totalidad de normas, costumbres, reglas morales, etcétera.

La *psicología social*, significará para nosotros los sentimientos no sistematizados o que lo son sólo en parte, los pensamientos e inclinaciones de una sociedad dada, de una clase, de un grupo, de una profesión, etc. En primer término examinaremos el problema de la psicología social.

5. LA PSICOLOGIA Y LA IDEOLOGIA SOCIALES

Al examinar el origen de la ciencia y del arte, de la ley y de la moralidad, etc., estamos considerando sistemas unificados de formas, de ideas, de normas de conducta, etc. La ciencia es un sistema coordinado y unificado de ideas, que abarcan cualquier materia de conocimientos en sus relaciones. El arte es un sistema de sentimientos, de sensaciones, de imágenes. La moral es un conjunto más o menos rígido de reglas de conducta, que procuran satisfacción íntima al individuo. Muchas otras ideologías pueden ser definidas de manera

similar. Pero la vida social incluye una gran masa de material no sistematizado, incoherente, el que no presenta ni aun apariencia de armonía. Considérese, por ejemplo, "el pensamiento cotidiano" sobre cualquier objeto en oposición al "pensamiento científico". El primero se basa en nociones fragmentarias, en ideas desordenadas, una masa de contradicciones, de ideas a medio digerir, de concepciones caprichosas. Sólo cuando este material ha sido sometido a la difícil prueba de la crítica y liberado de contradicciones, entramos en el terreno científico. ¡Pero nosotros vivimos la vida "cotidiana"! Entre las incontables interacciones mutuas que se producen entre los hombres y que constituyen la vida social, existe una multitud de elementos no coordinados: ideas fragmentarias (que expresan, sin embargo algún conocimiento), sentimientos, deseos, gustos, maneras de pensar, concepciones vagas, no digeridas, "semi-inconscientes" del bien y del mal, lo justo y lo injusto, lo bello y lo feo, hábitos y puntos de vista de la vida diaria, tendencias e ideas sobre el curso de la vida social, sentimientos de placer y de pena, de dolor y de ira, amor a la lucha y desesperación irremediable, vagas perspectivas e ideales, una aguda actitud crítica hacia el orden existente o una aceptación deleitosa de éste, "el mejor de los mundos posibles", un sentimiento de desilusión y de fracaso, ansiedad sobre el futuro, una temeraria "quema de naves", ilusiones, esperanza, etc., etc., *ad infinitum*. Estos fenómenos, cuando son de dimensiones *sociales* constituyen la *psicología social*. La diferencia entre la psicología social (o "colectiva") y la ideología reside meramente en su grado de sistematización. La psicología social ha sido a menudo vista en la sociedad burguesa bajo la misteriosa envoltura del llamado "espíritu de la época" o *Zeitgeist*, frecuentemente concebido como un alma social única, en el sentido literal de la palabra. Sin embargo, no existe, en este sentido, "espíritu nacional", así como tampoco existe una sociedad que sea un organismo con una conciencia única. La sociedad se convertiría, en ese caso, en un *Leviathan* enorme, tendido en medio de la naturaleza.

En ausencia de un organismo de ese tipo, no podemos hablar de una misteriosa alma folklórica o de un "espíritu" de la época en su sentido místico. Sin embargo, hablamos de la psicología *social*, para distinguirla de la psicología individual. Esta contradicción aparente puede ser resuelta del siguiente modo; las interacciones mutuas entre los hombres producen una psicología determinada en el *individuo*. El elemento social existe, no entre los hombres, sino en el cerebro de los hombres: el contenido de estos cerebros es el producto de las diversas influencias en conflictos, de las diversas interacciones que se entrecruzan. No existe vida mental fuera de la que se encuentra en el individuo "socializado", sujeto a todas las interacciones. La sociedad es, pues, un conjunto de hombres socializados y no un fabuloso *Leviathan*, cuyos órganos serían los individuos.

Georg Simmel nos explica admirablemente este problema: "Cuando una multitud destruye una casa, pronuncia un juicio, emite un grito, tenemos una suma de las acciones de los individuos, que constituyen un *hecho único* reconocido como la realización de una *concepción única*. Y entonces se produce una importante sustitución: el *resultado* exterior único de un conjunto de *procesos* mentales subjetivos es interpretado como el resultado de un *proceso mental único, de un proceso del alma colectiva* [106]" Otro ejemplo: "Cuando alguna cosa más grande o más nueva que las aspiraciones o acciones individuales surge de la mutua interacción de los hombres, cuando examinamos de cerca... observamos que tales casos también comprenden la conducta de 'individuos' que están influenciados por el medio ambiente. A raiz de esa ambientación se producen transformaciones de tono *(Umstimmungen)* transposiciones nerviosas, intelectuales, hipnóticas (*suggestives*), morales, de constitución mental del hombre, en comparación con los estados espirituales que existirían fuera de este ambiente y de esas influencias. Pero si estas influencias, interaccionando mutuamente, producen una modificación interna en todos los miembros del grupo, es evidente que su acción común será diferente de la acción de cada una de esas influencias cuando se manifiesta aisladamente[107]."

Sin embargo, términos tales como *Zeitgeist*, "alma nacional", "espíritu de nuestro tiempo", etc., no carecen de significado. Indican la existencia de dos hechos que pueden ser observados en todas partes; en primer lugar, la existencia real de una determinada corriente de ideas, sentimientos y estados de ánimo dominante, es decir, de una psicología particular, que imprime su sello a toda la vida social; en segundo lugar, indican que la psicología imperante sufre cambios en función del "carácter de la época" es decir, en función de las condiciones de la evolución social.

La psicología social imperante comprende dos elementos principales: 1º) los *rasgos psicológicos generales*, que pueden encontrarse en todas las clases de la sociedad, porque las diferentes clases pueden tener ciertos elementos comunes, a pesar de las diferencias particulares; 2º) hay una psicología de la clase dominante, que se impone tan fuertemente en la sociedad, que imprime un tono a toda la vida social y somete a las otras clases a su influencia. El primer caso lo encontramos, por ejemplo, en la era feudal, en la que el señor feudal y el campesino presentaban ciertos rasgos psicológicos comunes: amor a las prácticas tradicionales, a la rutina, sumisión a la autoridad, temor a Dios, ideas generalmente retrógradas, misoneísmo, desconfianza ante la innovación, etc. Esto es debido a que ambas clases vivían en una sociedad estancada y casi inerte; recién más tarde, se desarrollará en las ciudades una psicología más dinámica. Otra causa de esta situación es la autoridad ilimitada de que gozaba el señor feudal en su estado y el campesino en su familia. La familia entonces era la unidad de trabajo organizada. De hecho, el vínculo de trabajo sigue siendo un elemento importante en la familia campesina actual. La autoridad del señor feudal, encuentra, pues, su paralelo en el sistema patriarcal de re-

laciones de trabajo de la familia, en la que existe una completa sumisión al *pater familiae*; " ¡el anciano sabe! " En una determinada etapa de la evolución social, el espíritu conservador de la nobleza feudal y de la servidumbre campesina era el "espíritu de la época". Por supuesto, en la psicología social dominante simultáneamente se manifestaban otros elementos que caracterizaban *únicamente* a los señores feudales y no se difundían debido a la posición dominante de la nobleza feudal.

Mucho más a menudo, sin embargo, hallamos casos en los cuales la psicología social vigente es la de la clase dominante. En el segundo capítulo del *Manifiesto Comunista*, Marx dice: "las ideas imperantes de un período han sido siempre las ideas de la clase dominante". Lo mismo puede decirse de la psicología social que prevalece en una época dada. En nuestra discusión sobre las ideologías, hemos visto ya un número de ejemplos, de sentimientos, de ideas, de estados de ánimo que dominan en las sociedades. Examinemos un caso específico. La psicología del Renacimiento, con su exagerada búsqueda de placeres, su ostentación de palabras latinas y griegas, su ingeniosa erudición, su pasión por distinguir el propio *ego* del "vulgo", su elegante desprecio por la superstición medieval, etc., no tiene nada de común con la del "campesinado" italiano de la misma época, sino que era un producto de las ciudades comerciales y de las ciudades *financieras* de la *aristocracia financiero-comercial* de aquellas ciudades. Precisamente en este período la ciudad comenzó a controlar a las provincias. Las ciudades estaban gobernadas por los banqueros quienes pasaban a formar parte, por medio de matrimonios, de las familias de la nobleza primitiva. La psicología de esta clase era la psicología dominante, lo cual está expresado en muchos monumentos literarios y de otras clases, de la época. El desarrollo de las fuerzas productivas facilita a la clase dominante medios poderosos para moldear la psicología de las otras clases. "Los tres o cuatro periódicos metropolitanos podrán, en un futuro próximo, determinar la opinión de los diarios de provincias y, por lo tanto, la voluntad popular", afirma Oswald Spengler, [108] el filósofo de la burguesía alemana actual.

Sin embargo, no es menos evidente que ninguna psicología social masiva, permanente, uniforme, puede existir en una sociedad clasista; a lo más, existirán ciertos rasgos comunes, cuya importancia no debe ser exagerada.

Lo mismo ocurre con las llamadas "características nacionales", "psicología racial", etc. No hay ni que decir que los marxistas no niegan "en principio" la posibilidad de ciertos rasgos comunes en todas las clases de una misma nación. En cierto pasaje de *El capital*, por ejemplo, Marx reconoce alguna influencia a la raza en las siguientes palabras: "La misma base económica –la misma en sus rasgos principales– puede presentar infinitas variaciones y matices en su manifestación, debido a incontables circunstancias empíricas diferentes, condiciones naturales, relaciones raciales, influencias históricas, obrando desde afuera, las

cuales no pueden ser comprendidas sin analizar estas circunstancias empíricas dadas[109]." En otras palabras: si dos sociedades están pasando por la misma etapa de civilización (feudalismo, por ejemplo), ellas presentarán ciertos rasgos especiales (aunque secundarios, sin modificar los esenciales). Estos rasgos especiales son el resultado de ciertas desviaciones en el proceso evolutivo, debidas a determinadas condiciones particulares de evolución en el *pasado*. Sería absurdo *negar* tales particularidades, como es imposible negar ciertas peculiaridades en el "carácter nacional", en el "temperamento", etc. Con seguridad, la presencia de una *psicología* de clase no puede de ninguna manera ser considerada una prueba de la existencia de ciertos rasgos nacionales propios (Marx, por ejemplo, habló de la filosofía de Bentham como de un fenómeno esencialmente inglés: Engels describió el socialismo del economista Rodbertus como un socialismo "junkers prusiano", etc.). Podemos por lo tanto, manifestar nuestro acuerdo con el doctor Hurwicz –actualmente compañero de armas de Cunow en la noble tarea de destruir a los bolcheviques– cuando escribe: "La psicología profesional no excluye la posibilidad de una psicología popular", y "la psicología de una casta no difiere en este aspecto de la psicología local, ni tampoco excluye la posibilidad de una psicología nacional[110]". Pero los hechos son estos. Los marxistas *explican*, en primer lugar, estos rasgos nacionales por la marcha efectiva de la evolución social; no se contentan con señalarla. En segundo lugar, no sobrestiman estas peculiaridades y saben distinguir los árboles del bosque, y no como ocurre a los partidarios de la psicología nacional, a los cuales los árboles no dejan ver el bosque; en tercer lugar, no admiten las absurdas invenciones de eruditos y charlatanes y filisteos alrededor del "alma nacional". Todos sabemos, por ejemplo, que cualquier filisteo ruso considera el filisteísmo como una cualidad permanente e inmutable de los alemanes. Sin embargo, los trabajadores alemanes están probando ahora que ese no es el caso. Sabemos también cuántas tonterías han sido escritas y publicadas sobre el "espíritu eslavo". Cuando Hurwicz exclama entusiasmado que el bolcheviquismo solamente un zarismo invertido, que los métodos de gobierno son en ambos casos idénticos, él no nos revela las propiedades del espíritu ruso, al que se hace responsable por esta similitud, sino las cualidades del espíritu de un *pequeño burgués* internacional, actualmente al servicio de los partidos socialdemócratas.

La psicología de la clase está basada en el conjunto de condiciones de vida de las clases respectivas, y estas condiciones son determinadas por la situación de las clases en la coyuntura económica y político-social. Pero es preciso destacar el carácter complejo de cualquier psicología social. Por ejemplo, podemos hallar analogías de forma en psicologías de clases absolutamente opuestas en el fondo. Cuando se produce, por ejemplo, una lucha de clases encarnizada, una lucha a muerte, es evidente que, en el fondo, los sentimientos, las aspiraciones, las tendencias, las ilusiones, etc., serán diferentes en las clases enemigas, aunque la forma de su psicología puede ser muy parecida: violencia apasionada, ardor extraordinario, fanatismo, hasta un heroísmo con características comunes, etcétera.

El hecho de que la psicología de clases está determinada por la totalidad de las condiciones de vida de cada clase, condiciones basa-

das en la situación económica de cada una de estas, no debe conducirnos a atribuir la psicología de cada clase a su propio interés, lo que es un error muy frecuente. Sin duda, el interés de clase es el motor principal de la lucha de clases, pero la psicología de clases incluye otros elementos. Ya se observó que los filófosos de la clase dominante, en el período de la decadencia del Imperio romano, predicaron la autoexterminación (negación de la vida) con algún éxito, porque su prédica era una consecuencia de la psicología de esta clase, una psicología de hartazgo, de saciedad, de disgusto de vivir. Las causas de esta psicología pueden ser fácilmente explicadas: ya dijimos que tiene su raíz en el "rol" parasitario de la clase dominante, la que permanecía inactiva y vivía únicamente para çonsumir, para gustar, para gozar con exceso de todas las cosas, como era natural, a causa de su situación económica, de su función (o falta de función) en la economía general. La psicología del suicidio y de la saciedad era una *psicología de clase*. A pesar de esto, no podemos decir que Séneca, cuando predicaba el suicidio, expresaba el interés de su clase [111]. Las huelgas de hambre en las prisiones zaristas, por ejemplo, eran actos de la lucha de clases, una protesta a fin de avivar la llama del conflicto, un símbolo de solidaridad, un recurso para mantener apretadas las filas de los revolucionarios, y esta lucha era dictada por intereses clasistas. Hay momentos en que la desesperación se apodera de las masas, de ciertos grupos, después de una gran derrota en la lucha de clases. Esto tiene una cierta vinculación con el interés clasista, pero el nexo existente es un tanto peculiar; los hombres iban a la lucha impulsados por el interés; pero ahora el ejército combatiente ha sido derrotado. Se produce entonces una desintegración, cunde la desesperanza, se espera un milagro, se siente un deseo de evadirse de la realidad, las miradas se vuelven al cielo [112]. Después de las derrotas de las grandes insurrecciones en Rusia en el siglo XVII, las que habían tomado la forma de disensiones religiosas, "la protesta asumió variadas formas bajo la influencia de la derrota y la desesperación": retirada a los páramos, suicidios por el fuego, etc. "Cientos, aun miles, buscan la muerte en las llamas. . .: soñadores extáticos, se visten con ropaje de funeral y descansan en féretros preparados de antemano, esperando los signos del juicio final [113]. Esta psicología está expresada en los dos poemas citados por Melganov:

Soledad, madre querida,
líbrame de los sufrimientos terrenos,
Recíbeme en tus brazos;
Soledad, madre amante,
Bondadosa madre, guárdame en tu seno.
Féretro de pino,
Donde descansaré, mientras espero el juicio final.

Es obvio que el fenómeno de la psicología de clases es de una naturaleza muy compleja, incapaz de ser directamente interpretada solamente como *interés*, pero que *siempre puede ser explicada por las circunstancias concretas en que la clase ha sido colocada*.

En la estructura psicológica de la sociedad, es decir, entre los diversos aspectos de la psicología social, no debemos omitir la psicología de los grupos, de las profesiones, etc. Pueden existir varios grupos dentro de una clase. Por ejemplo, la burguesía incluye una burguesía de la alta finanza, una burguesía comerciante y una burguesía industrial. La clase trabajadora incluye la aristocracia de los trabajadores calificados, junto con la de los trabajadores medio expertos y los sin oficio. Cada uno de estos grupos tienen intereses especiales y diferentes características. Así, el trabajador calificado ama su trabajo y se siente superior, como trabajador, a los otros. Además es ambicioso y asume alguna de las inclinaciones burguesas, como por ejemplo el cuello duro. Cada profesión imprime su marca sobre la psicología. Cuando nos burlamos de los burócratas nos estamos refiriendo a una psicología profesional de características negativas: rutinarismo, amor al papelerío, predominio de la forma sobre el fondo, etc. Se forman tipos profesionales cuyas particularidades mentales derivan directamente del carácter de su mentalidad, y cuya psicología da nacimiento a una ideología especial. Friedrich Engels, dice: "En los políticos profesionales, en los teóricos del derecho público y en los juristas que cultivan el derecho privado, la conciencia de la relación con los hechos económicos desaparece totalmente. Como, en cada caso concreto, los hechos económicos tienen que revestir la forma de motivos jurídicos para ser sancionados en forma de ley y como para ello hay que tener en cuenta también, como es lógico, todo el sistema jurídico vigente, se pretende [en la opinión de estas personas –N.B.] que la forma jurídica lo sea todo, y el contenido económico nada" [114]. La psicología profesional traiciona a un hombre. Una conversación de un minuto nos podrá decir si estamos tratando con un oficinista, con un carnicero, con un periodista, etc. Es un hecho característico que todos estos rasgos son internacionales, se encuentran en todas partes. Así, simultáneamente con la psicología de clase, que es la más clara, la más expresiva y la de más importancia, existe una psicología de grupo, una psicología profesional, etc. En este sentido, podemos afirmar que cada grupo de hombres –aun en un club de ajedrez "amateur" o en un grupo coral– imparte una cierta –algunas veces casi imperceptible– huella en sus miembros; *pero como la existencia de un determinado grupo de personas está siempre asociada con la estructura económica de la sociedad, dependiendo, en último término, de ésta, se deduce que todas las formas de la psicología social se explican por el modo social de producción, por la estructura económica de la sociedad.*

¿Cuál es la relación entre la psicología social y la ideología social? La psicología social es una especie de depósito para la ideología. O también puede comparársela con una solución salina, donde se depositan poco a poco los cristales de la ideología. Al comienzo de esta sección, establecimos que la ideología se distingue por la gran *coordinación* de sus elementos, es decir, de los distintos sentimientos, ideas, sensaciones, imágenes que lo componen. La ideología sistematiza, lo que hasta ese momento no ha sido sistematizado es decir, la psicología social. *Las ideologías son las cristalizaciones de la psicología social.* Citemos algunos ejemplos. Ya en los inicios del movimiento obrero existía cierto descontento entre la clase trabajadora, un sentimiento de la injusticia del orden capitalista, un vago deseo de reemplazar este sistema por algún otro; pero no podríamos llamar a ese sentimiento una ideología. Más tarde, sin embargo, esta masa confusa de aspiraciones fue formulada claramente. Se coordinan entonces en un sistema de reivindicaciones (programa), un ideal, etc. Aquí ya estamos en presencia de una *ideología.* O supongamos que la inconformidad con la situación y la aspiración a liberarse encuentra expresión en una obra de arte: aquí también se trata de una ideología. Evidentemente, a veces es difícil establecer con justeza la delimitación. El proceso consiste en una lenta solidificación, en una cristalización de la ideología social a partir de la psicología social. Un cambio de la psicología social provocará un cambio correspondiente en la ideología social, como ya hemos visto. La psicología social varía en función de las relaciones económicas que la engendran, las que están en vías de constante trasformación, porque a la vez se produce un reagrupamiento de fuerzas sociales y las variaciones del nivel de las fuerzas productivas determina la aparición de nuevas formas sociales.

Habiendo ofrecido varios ejemplos en el análisis de las ideologías, no nos extenderemos sobre los cambios que se dan en la psicología social con motivo de su nexo con la ideología. Señalaremos simplemente que la literatura actual estudia atentamente el llamado "espíritu del capitalismo", es decir, la psicología de los empresarios. Por ejemplo: los trabajos de Werner Sombart, Max Weber y más recientemente del profesor Hermann Levy[115]. Marx escribió en el primer volumen de *El capital:* "El protestantismo, desempeña un papel importante en la génesis del capital, aunque sólo sea por el hecho de haber transformado en días de labor la mayor parte de las fiestas tradicionales"[116]. Marx señala repetidamente que la intolerante, frugal, parsimoniosa y, al mismo tiempo, enérgica y persistente mentalidad puritana del protestantismo, indiferencia frente a la pompa y el lujo de Roma, se asimila a la mentalidad de la burguesía naciente. Los especialistas se burlaron de esta afirmación. Pero ahora, prominentes profesores burgueses están desarrollando esta misma teoría de Marx, desde luego, sin recordar a su primer expositor. Sombart prueba que los más variados rasgos (avaricia por el oro, deseo inmoderado de aventuras, espíritu de inventiva, combinación con el cálculo, razón y sobriedad), dieron origen al llamado "espíritu capitalis-

ta". Lógicamente ese espíritu no se formó por sí solo sino que se constituyó paralelamente con la modificación de las relaciones sociales. Al mismo tiempo que el cuerpo del capitalismo se fortificaba, su espíritu se desarrollaba. Todos los rasgos fundamentales de la psicología económica se invierten: en la era precapitalista, la noción económica básica de la nobleza era la de una vida "decente", "de acuerdo" con su propia posición. "El dinero existe para ser gastado", escribió Tomás de Aquino. Las economías eran administradas pobre e irracionalmente, sin una contabilidad apropiada, predominaba la tradición y la rutina, el ritmo de la vida era lento –casi la mitad del año eran días festivos–, no existía ni iniciativa ni energía. Por otra parte, la psicología capitalista, que reemplazó a la psicología caballeresca feudal, está basada en la iniciativa, en la energía, en la actividad, en el abandono de la rutina, en el cálculo racional y en la reflexión, en el amor por la acumulación de riquezas, etc. La transformación de las relaciones de producción fue acompañada por otra también completa de la mentalidad.

6. EL PROCESO IDEOLOGICO CONSIDERADO COMO TRABAJO DIFERENCIADO

El problema de la ideología y de la superestructura en general, debe ser también considerado desde otro punto de vista. Se ha visto ya que las diversas formas de superestructura representan una cantidad compleja por la naturaleza de su construcción, e incluye cosas y personas. En cuanto a las ideologías son, de alguna manera, un producto espiritual. Siendo este el caso, consideremos necesariamente las formas de la superestructura en su evolución (y consecuentemente sus procesos ideológicos) como una *forma especial del trabajo social (pero no de producción material)*. En los comienzos de la historia humana, es decir en los tiempos en que no existía trabajo exedente, prácticamente no encontramos ideologías. Sólo después de la aparición del trabajo exedente, "junto a la gran mayoría constreñida a no hacer más que llevar la carga del trabajo, se forma una clase eximida del trabajo directamente productivo y a cuyo cargo corren los asuntos generales de la sociedad: la dirección de los trabajos, los negocios públicos, la justicia, las ciencias, las artes, etc. Es, pues, la ley de la división del trabajo la que sirve de base a la división de la sociedad en clases"[117]

En un pasaje de sus obras, Marx declara que los sacerdotes, los juristas, los hombres de estado, etc., constituyen las "castas ideológicas". En otras palabras, los procesos ideológicos deben ser considerados como una forma específica del trabajo, del sistema general de trabajo. Este trabajo no es producción material ni constituye parte de ella, pero resulta de ella, como ha mostrado nuestro estudio de la ideología, y establece un campo independiente de actividad social. La creciente división del trabajo expresa el incremento de las fuerzas productivas de la sociedad. De allí se deduce que el desarrollo de

dichas fuerzas va acompañado, por una parte, por la división del trabajo en el campo de la producción material, y por la otra parte, por la aparición del trabajo puramente ideológico, que a su vez, también se divide. "La división del trabajo no es una característica del mundo económico; su influencia creciente puede ser observada en los más diversos campos de la sociedad, en la especialización progresiva de las funciones políticas, legales y administrativas. Lo mismo puede decirse en el arte y en las ciencias"[118]. Podemos considerar desde este ángulo a la sociedad como un vasto mecanismo trabajador, con muchas divisiones y subdivisiones del trabajo social. Este gran conjunto puede ser dividido en dos categorías fundamentales: en primer lugar, el trabajo *material* es decir la "producción" propiamente dicha; en segundo lugar, las diversas formas de trabajo que se relacionan con la *superestructura*: el trabajo administrativo, político etc., como así también el trabajo ideológico propiamente dicho. Este trabajo, en su conjunto, esta organizado sobre el mismo modelo que el trabajo material y se desarrolla conjuntamente con él. Comprende una jerarquía de clases: en la cúspide los poseedores de los medios de producción: abajo, los que no lo poseen. En casi todos los dominios del trabajo "superestructural", la situación es la misma que en el proceso de la producción material, donde los que están arriba desempeñan un papel especial dado que detentan los medios de producción y, por lo tanto, controlan también la distribución. Lo mismo ocurre, como ya vimos, en el ejército, en la ciencia, en el arte. Un gran laboratorio técnico en la sociedad capitalista tiene una organización interna análoga a la de una fábrica. La organización de un teatro, con el propietario, el director, los artistas, los extras, los técnicos, los empleados, los obreros, se asemeja igualmente a una fábrica.

En consecuencia (en la medida en que se trata de una sociedad dividida en clases) nos encontramos aquí en presencia de categorías de personas, con roles diferentes que estan *socialmente vinculados a esas personas*. Las funciones más importantes presuponen, por así decirlo, una posesión de los "medios de producción mental" que constituye un *monopolio de clase*. En la distribución de los productos de la producción material (los hombres, para vivir, consumen mercancías materiales) los poseedores de estos "instrumentos de producción mental" obtienen mayor parte del producto social que sus subordinados.

Sabemos de qué manera tan firme, las clases dominantes se han adherido al monopolio del saber. En la antigüedad, los sacerdotes que mantenían este monopolio cerraban las puertas de los "templos de la ciencia" y sólo admitían a una minoría escogida. El conocimiento mismo estaba envuelto en un halo de misterio divino y terrible, accesible solamente a un pequeño número de "sabios" y de "justos". La situación creada mediante este monopolio de las clases dominantes es descrita con las siguientes palabras por el conocido filósofo idealista alemán

F. Paulsen: "Una persona a quien las condiciones sociales obliguen a ser un trabajador manual, no encontrará ventaja en adquirir una instrucción propia de un profesor; esa preparación no mejoraría, sino que haría más dura su vida[119]". Anotemos además, que esta obra gigantesca la *Kultur der Gegenwart*, producto de la elite de los profesores alemanes, está dedicada... al emperador Guillermo II (¡!). Evidentemente, el honorable filósofo e idealista considera al hombre como atado al trabajo obligatorio del capitalismo, aun en el vientre de su madre, y le niega su derecho a la instrucción, aún antes de que haya visto la luz del sol.

El carácter monopolista de la educación fue la principal causa o razón de la oposición de los intelectuales rusos a la revolución del proletariado. Por el contrario, una de las principales conquistas de la revolución proletaria fue la abolición de este monopolio.

Una inspección de la producción material demostrará que está dividida en diversas ramas. En primer lugar, en industria y agricultura, las cuales están también divididas en un gran número de secciones, desde la minería y el cultivo de granos a la manufactura de alfileres y la cosecha de lechugas. Lo mismo ocurre con las "superestructuras" grandes. Hay subdivisiones, tales como las anteriormente consideradas, es decir, la administración, el establecimiento de normas, las ciencias, las artes, la filosofía y la religión, etc. Más aún; cada una de estas subdivisiones está ramificada (por ejemplo, la ciencia tiene ahora muchas ramas: al igual que el arte). En la producción material, como ya se ha visto, tiene necesariamente que existir un cierto equilibrio –si la sociedad está organizada– entre las diferentes ramas de la producción. Aun en un orden social capitalista que marcha a ciegas, sin un plan productivo racional, donde reina la anarquía de la producción, es decir, en el que impera un desequilibrio entre las diversas ramas productivas, aun aquí hallamos un constante reajuste. Estas violentas rupturas del equilibrio se corrigen a través de duras convulsiones, es cierto, y no por largos períodos, porque de otra manera la sociedad capitalista se destrozaría completamente a la primera crisis industrial. A pesar de que es posible que una sociedad exista aunque no haya armonía entre su producción material y sus otras formas de trabajo (las formas no materiales), dicha sociedad no crecerá sino que decaerá. Si, por ejemplo, se emplea demasiado trabajo en el mantenimiento de teatros, de la máquina estatal, de la iglesia o del arte, las fuerzas productivas declinarán. Es obvio que éste sería el caso, por ejemplo, en una comunidad en la que hubiera un solo trabajador y siete hombres supervisando y calculando su productividad, con otros dos animándolos con el canto y otro hombre controlándolos a todos. Teniendo en cuenta que todos deben comer, es evidente que tal sistema de trabajo no durará mucho, aunque también es rigurosamente cierto que a pesar de todos los esfuerzos que los trabajadores hicieran una comunidad la pasaría mal si sus miembros no formaran un

sistema coordinado, en el que su producto fuera debidamente calculado y en el que ciertos individuos tuvieran a su cuidado las relaciones con el mundo exterior. Por lo tanto, si la sociedad ha de perdurar, debe existir dentro de ella una cierta condición de equilibrio (aunque sea inestable) entre el trabajo material en su conjunto y el trabajo superestructural en conjunto. Supongamos por un momento que todos los hombres de ciencia (matemáticos ingenieros, químicos, físicos, etc.) en los Estados Unidos de Norteamérica desaparecieran de la noche a la mañana. La gran producción de ese país no podría continuar pues está basada en el cálculo científico, sino que declinaría. Supongamos, por ejemplo, que el noventa y nueve por ciento de los trabajadores actuales se transformaran por arte de magia en sabios matemáticos que no participan en la producción. La bancarrota sería completa y la sociedad perecería. No sólo debe existir una determinada proporción (aunque sus límites sean indefinidos), entre el trabajo material y el superestructural de cualquier sociedad, sino que la distribución de trabajo dentro de la propia superestructura, es decir entre las diversas formas de trabajo "mental" de supervisión y otras actividades es también importante. Así como hay un cierto equilibrio entre las diversas formas de trabajo material (estas diversas formas tienden al equilibrio, ha dicho Marx), así debe haber un mínimun de este equilibrio entre las diferentes ramas del trabajo intelectual. La coordinación de estas "ramas de la producción" intelectuales está determinada naturalmente por la estructura económica de la sociedad. ¿Por qué, por ejemplo, se dedica una cantidad enorme de trabajo nacional en el antiguo Egipto a la construcción de inmensas pirámides, grandes estatuas faraónicas y otros monumentos del arte feudal? Por la sencilla razón de que la sociedad egipcia no podría haberse mantenido sin estar constantemente proyectando sobre los esclavos y los campesinos la sublimidad y el poder divino de sus gobernantes. A falta de periódicos y de agencias telegráficas, el arte sirvió como un nexo ideológico. Era, por lo tanto, una necesidad vital *sine qua non* para la sociedad, y absorbió una gran parte del presupuesto de trabajo del país. En forma similar, la "ética", el establecimiento de normas morales, ocupó un lugar muy importante en Grecia a fines del siglo V antes de Cristo, porque las relaciones entre los hombres y la regulación de estas relaciones se había convertido en un problema particularmente agudo aun para la propia clase dominante, la que estaba obligada, por los grandes abismos que se habían abierto, a buscar una conciliación entre las tendencias opuestas. El arte en los Estados Unidos está muy poco desarrollado actualmente, mientras que dicho país va a la cabeza en el estudio y la aplicación de la ciencia de la organización de la producción (sistema Taylor, psicología profesional, psicofisiología del trabajo, etc.), porque el capitalismo norteamericano no necesita recurrir al arte a fin de moldear la mente del pueblo. Esta

tarea es excelentemente realizada por una gran prensa capitalista que ha sido perfeccionada hasta el virtuosismo. Por el contrario, el problema de la racionalización capitalista debe inevitablemente desempeñar un rol en el país de los trusts. La dirección "científica" *(Scientific management)* es una de las grandes cuestiones vitales en el desenvolvimiento de dicho sistema.

Una determinada proporción entre las partes es, por lo tanto, necesaria en el campo del trabajo "superestructural", y en consecuencia de todo trabajo (ideológico), para que la sociedad se halle en estado de equilibrio. Esta repartición proporcional entre las diversas ramas del trabajo mental está determinada por la estructura económica de la sociedad y las exigencias de la técnica.

Puede hacerse una interesante aplicación de estas observaciones a *la escuela*, que es uno de los sectores del trabajo ideológico. En realidad, las escuelas, universidades, escuelas superiores y elementales, constituyen la esfera del trabajo social común en la que se da instrucción, en la que las fuerzas del trabajo son dotadas de una determinada habilidad, de un entrenamiento específico, siendo así transformado el trabajo simple en fuerza de trabajo *específico*. Una persona estudia medicina, otra leyes, la tercera, ciencia militar, la otra ingeniería, etc. Lo mismo ocurre en todo el campo de la instrucción, es decir, en todos aquellos procesos especiales en los que se enseñan habilidades especiales a los hombres, que son requeridas para la realización de funciones más o menos especializadas. Esencialmente, no existe diferencia entre la escuela industrial que prepara cerrajeros y las instituciones educativas que preparan a los genios del púlpito o a la escuela de cadetes zarista, que produce oficiales del ejército. De esto se deduce que el sistema escolar, su división en distintas categorías (escuelas comerciales, industriales, militares, universidades, facultades, etc.), *constituye una expresión de la necesidad social de diversas clases de trabajos especializados, material y mental.*

Unos cuantos ejemplos pueden aclarar nuestro pensamiento: En la Edad Media, la escuela estuvo totalmente en manos del clero. La sociedad feudal no podía existir sin un gran desarrollo de la religión. Por lo tanto: "Las escuelas monásticas y seminarios y el abrumador número de universidades, la vida en colegios, así como la instrucción en las facultades artísticas, todo tenía un matiz monástico y sacerdotal, habiendo sido planeado y dispuesto de acuerdo con el espíritu teológico-eclesiástico[120]". "Excepto unas pocas escuelas profesionales, jurídicas y médicas, las universidades, como las escuelas primarias, se ocuparon sobre todo de la preparación de clérigos" (ibid). Además había escuelas para el entrenamiento de los caballeros; en éstas la "educación" no tendía a desarrollar la "fuerza de trabajo" sacerdotal sino la "fuerza de trabajo caballeresca". Los muchachos eran instruidos principalmente en siete virtudes (*provitates*). Seis de ellas eran puramente físicas (*equitare, nadare, sagittare, cestibus certare, aucu pari, scasis ludere:* equitación, natación, uso del arco, esgrima, cacería, juego de

ajedrez) y la restante *versificare*, poesía y música" (*Ibid*). Evidentemente, esto produjo un tipo distinto de hombre, necesario a la sociedad feudal.

Pero he aquí que la ciudad crece y aparece la burguesía comercial, etc. El resultado de esta situación ha sido bien descrito por el profesor Ziegler, a quien ya hemos citado. "Pero (pág. 34) nuevas necesidades educacionales surgen en otros campos. En las ciudades florecientes, los *comerciantes y artesanos* [el subrayado me pertenece— N.B.] exigieron una educación práctica diferente de aquella que era recibida por el letrado o los caballeros. Las propias ciudades construyeron escuelas con el propósito de proveer a sus habitantes de la instrucción necesaria".

Con el desarrollo del capitalismo industrial y de la demanda creciente de obreros calificados, se crea la llamada escuela de Artes y Oficios en el campo del trabajo material. "A fin de apoyar a la industria nacional, el gobierno y los particulares comienzan a establecer escuelas de artes y oficios, destinadas a facilitar a los discípulos la instrucción profesional que anteriormente era impartida por el maestro artesano[121]". "Esta escuela pasa por ciertos cambios con el crecimiento de la industria en gran escala y la demanda de aumento de capataces, de supervisores, auxiliares, ingenieros, etc.[122]. Al mismo tiempo, las escuelas de artes y oficios intermedias y superiores, que asignan más importancia a la ciencia material y a la matématica, florecen en gran escala, al igual que las universidades comerciales, los institutos agronómicos, etcétera.

El ya citado filósofo idealista, F. Paulsen, expone la significación de la educación capitalista con cierta crudeza. Los siguientes pasajes de su obra son tan instructivos y ofrecen un cuadro tan preciso, que estamos obligados a presentarlos sin velo de ninguna clase (la franqueza de Paulsen puede ser explicada por el hecho de que sus escritos forman un pesado volumen que no caerá en manos de los trabajadores: él, por lo tanto, escribe para los bandidos capitalistas y puede darse el gusto de revelar secretos de la clase).

"El estado real del sistema educacional está determinado en todas partes, por la forma de la sociedad y su estratificación. . . La forma del sistema educacional público reflejará siempre las condiciones de la sociedad que lo produce. La sociedad muestra en todas partes una doble estratificación: una división según la forma del trabajo social y otra división de acuerdo con las formas de la propiedad. La primera dará lugar a una división en profesiones; la diferencia de propiedad da nacimiento, a la división en clases sociales. Paro ambas tienen influencia en el sistema educacional. Las líneas generales de la ejecución social del trabajo, la posición social profesional, determinan en general el objeto de la enseñanza. La clase o la posición social de las familias, de acuerdo con su propiedad, determina considerablemente el grado de acceso de los jóvenes a los diversos cursos. . Ella [la sociedad] necesita y posee tres clases de organismos: organismos motores, organismos reguladores y organismos espiritualmente creadores y directores. El primer grupo incluye a todos aquellos cuya función es esencialmente de trabajo corporal y de destreza manual. Aquí debe colocarse a los trabajadores industriales y artesanos de todas clases, trabajadores rurales y campesinos pobres y, por último, a los empleados en el comercio y en el transporte que son los instrumentos ejecutivos inferiores. El segundo grupo incluye aquellos cuya tarea profesional es, en esencia, la de controlar el proceso social de producción y dar instrucciones y dirigir a los trabajadores manuales; a éste pertenecen los propietarios de fábricas y especialistas técnicos, administradores de grandes fincas, comerciantes y banqueros, altos empleados

del comercio y transporte, así como los funcionarios subalternos al servicio de la comunidad y de la nación. El tercer grupo, finalmente, incluye a aquellas profesiones habitualmente clasificadas como de "doctos": su práctica exige una comprensión independiente, una extensión del conocimiento científico: a éste pertenecen los inventores e investigadores, así como los que ocupan los más altos puestos en el servicio militar y civil, en la escuela y la iglesia: médicos, ingenieros de alta posición, etc.[123]". A esta división en tres grupos corresponde la división de las escuelas en tres niveles. Las afirmaciones de Paulsen al respecto nos muestran claramente el mecanismo escolar. Por una parte, la escuela forma la cantidad necesaria de obreros para toda clase de trabajo material e intelectual. Por otra parte, las funciones intelectuales superiores están indisolublemente asignadas a *clases* determinadas, gracias a lo cual se mantiene el monopolio de la instrucción y, con él, el régimen capitalista. El único error de Paulsen reside en ubicarse él mismo y sus colegas demasiado por encima de los industriales y banqueros, cuyas plantas lamen con o sin necesidad.

Así la escuela nos revela, ante todo, el sentido práctico, la raíz real de todas las ideologías. Si algún matemático se indignara al oír nuestra observación de que su ciencia pura tiene una significación terrenal, simplemente debemos pedirle que nos explique por qué las matemáticas son estudiadas por los hijos de los mercaderes en las escuelas comerciales, los aspirantes a agrónomos en las escuelas agrícolas y los aspirantes a ingenieros en las escuelas de ingenieros. Nos responderá que tales profesionales no son matemáticos sino que cursan las matemáticas para su profesión. Entonces le preguntaremos por qué los "*matemáticos puros*" –quienes aparecen como desligados de la vida práctica– enseñan a personas que se preparan para las profesiones de ingeniería o de agricultura. Nuestro matemático llegará hasta afirmar que hay algunos hombres de ciencia que no dan instrucción, que no dictan clases. Pero indudablemente esos hombres escriben libros, los cuales son leídos por profesores que dan lecciones a futuros ingenieros, quienes a su vez pueden hacer uso del conocimiento adquirido para calcular problemas al construir puentes, calderas, plantas eléctricas.

Además, la escuela nos revela las necesidades relativas que tiene la sociedad de diversos tipos de trabajo calificado, hasta incluyendo los "más elevados".

Las distintas ciencias están, por lo tanto, tan relacionadas unas con las otras por el vínculo del trabajo como lo están las diversas ramas del trabajo material. Del mismo modo, las otras ramas del trabajo ideológico están vinculadas a la ciencia, *basándose todas, en última instancia, constantemente en el trabajo material.*

7. LA SIGNIFICACION DE LAS SUPERESTRUCTURAS

Podemos dedicar ahora un estudio más detallado de la significación

de todas las clases de superestructura incluyendo las diferentes ideologías. El mejor medio de hacerlo quizá sea por medio de un examen crítico de las objeciones comúnmente esgrimidas por los adversarios de la teoría del materialismo histórico.

En primer lugar existen objeciones contra las raíces prácticas de la ideología, contra la afirmación de que las formas de la "superestructura", incluyendo la ideología, tiene un alcance auxiliar. Se nos dice que con frecuencia los hombres de ciencia y los artistas ni imaginan que sus ideas o sus obras de imaginación puedan desempeñar un rol político. Por el contrario, el erudito busca la "verdad pura", está enamorado de la diosa Verdad y la práctica no tiene nada que ver con él. Se trata de unión por amor y no por interés. También se nos dice que los verdaderos artistas aman el arte por el arte, el arte en su aspiración suprema. Sólo el arte da sentido a sus vidas. De la misma manera que un jurista declara que preferiría ver el mundo destruido antes de que impere la injusticia (*fiat justitia, pereat mundus!*) así el verdadero músico lo daría todo en el mundo por una sinfonía sublime. El verdadero artista vive para su arte, el doctor, para su ciencia, el jurista, para el estado (Hegel, por ejemplo, considera el estado capitalista junker prusiano, como la más elevada manifestación del "espíritu de la época" en la historia humana, y, por lo tanto, digna de ofrendarse a él), etcétera.

Ahora bien, ¿es cierto que los artistas y los hombres de ciencia piensan de ese modo o simplemente están ellos engañando al público? Aunque esto último puede ocurrir algunas veces, no tenemos derecho a tratar el problema desde ese punto de vista. Miles de ejemplos prueban que el verdadero hombre de ciencia, artista o jurisconsulto teórico, aman su vocación como a sí mismos, sin importarle su aspecto práctico. Pero sería erróneo dar por terminado aquí el asunto, porque la *apreciación subjetiva de los ideólogos* no debe confundirse con su función *objetiva*. El punto de vista que un hombre tiene de su labor, no es idéntico a la función, a la significación de su trabajo *para la sociedad*. Examinémoslo más detenidamente. Las matemáticas, por ejemplo, surgieron sobre la base de las necesidades prácticas, pero luego se especializaron y dividieron en distintas ramas. El especialista no está enterado de las necesidades prácticas satisfechas por su ciencia. Sólo se interesa por su "propio trabajo". Mientras más lo ame, más productivo será éste. En cuanto a pasar de la aplicación de su teoría a la práctica, es problema de otras personas que trabajan en otros campos de actividad. Antes del período de especialización, el sentido práctico de la ciencia era claro para todos. Ahora se ha complicado. Antes, el conocimiento servía a la práctica, aun en la mente de los hombres. Ahora también sirve la práctica, pero los especialistas aislados se representan el conocimiento como totalmente divorsiado de la práctica. No es difícil encontrar las causas de este

proceder. El pensamiento del hombre está determinado por su existencia. Para un *hombre que trabaja en un* campo ideológico único, este campo debe aparecer como el centro de la tierra, alrededor del cual todavía gravita. Este hombre vive en la atmósfera de su especialidad, porque (como Engels lo ha expresado brillantemente) la ideología consiste simplemente en "una labor sobre ideas concebidas como entidades con propia sustantividad, con un desarrollo independiente y sometidas tan sólo a leyes propias[124]". Antes del período de especialización, un hombre podría haber pensado de esta manera: "Voy a estudiar geometría a fin de medir los campos que descubra el mar el próximo año". Pero el especialista *matemático* diría probablemente: "Tengo que resolver este problema. Es la obra de mi vida". Algo diferente en su expresión, pero de idéntico sentido, es el planteamiento que hace Ernest Mach del caso: "Para el artesano, y más aun para el hombre de ciencia *la más simple y rápida adquisición de conocimientos* –con el menor gasto de energía mental– de un campo determinado de fenómenos naturales es en sí mismo un objetivo económico en el que, a pesar de que originalmente era un medio para llegar a un fin, no hay ahora idea de necesidad física, una vez que las tendencias intelectuales correspondientes se han desarrollado y demandan ejercicio[125]". Así el sistema de las superestructuras, desde la político-social, hasta la filosófica inclusive, está vinculada con la base económica y el sistema técnico de una sociedad determinada, constituyendo un eslabón necesario en la cadena de los fenómenos sociales.

Con referencia a esto Engels dice en una carta dirigida a Franz Mehring, fechada el 14 de julio de 1893: "La ideología es un proceso que se opera por el llamado pensador *conscientemente, en efecto, pero con una conciencia falsa.* Las verdaderas fuerzas propulsoras que lo mueven, permanecen ignoradas por él; de otro modo, no sería tal proceso ideológico. Se imagina, pues, fuerzas propulsoras falsas o aparentes. Como se trata de un proceso discursivo, deduce su contenido y su forma del pensar puro, sea el suyo propio o el de sus predecesores. Trabaja exclusivamente con material discursivo, que acepta sin mirarlo como creación del pensamiento, sin someterlo a otro proceso de investigación, sin buscar otra fuente más alejada e independiente del pensamiento; para él esto es la evidencia misma, puesto que para él todos los actos en cuanto les sirva *de mediador* el pensamiento, tienen también en éste su *fundamento* último... Esta apariencia de una historia independiente de las constituciones políticas, de los sistemas jurídicos, de los conceptos ideológicos en cada campo específico de investigación es la que más fascina a la mayoría de la gente[126]".

Otra objeción frecuente a nuestra teoría se basa en la siguiente interpretación: en realidad, se dice, sólo existe la economía, siendo todos los otros elementos tonterías, ilusiones, vaguedades. Esta concepción falsa presenta *al* meterialismo histórico aceptando la existencia de diversos factores en la historia: economía, política, arte, pero de los

cuales el único de verdadera importancia es el económico, y los otros, la quinta rueda del carro. Esta representación de la concepción marxista es entonces diligentemente bombardeada con refutaciones de todo calibre. Se establece que además de la economía hay muchas otras cosas importantes. Pero sería erróneo interpretar nuestro punto de vista de la ideología de esa manera. La superestructura no es "un juego de niños". Hemos ya demostrado que la destrucción del estado capitalista haría imposible la producción capitalista, que la destrucción de la ciencia moderna provocaría la de la producción en gran escala y de la técnica, que un aniquilamiento de los medios de intercambio humano, el lenguaje y la literatura, desintegraría la sociedad. La teoría del materialismo histórico no niega la importancia de la superestructura en general y de las ideologías en particular, sino que las explica. Como ya hemos demostrado en el capítulo sobre determinismo e indeterminismo, ésta es una actitud muy diferente.

Sería igualmente incorrecto considerar los diversos "factores" desde el punto de vista de su valor desigual, admitir la importancia de la economía, pero disminuir la de la política o la de la ciencia Muchas falsas interpretaciones resultan de tal criterio. ¿Por qué intentar establecer una escala de la importancia relativa de estos "factores" cuando sabemos que la economía capitalista no podría existir sin la política capitalista? Sería difícil decidir que es más importante en un rifle, si el cañón o el gatillo, o la mano izquierda o el pie derecho en el cuerpo humano, o el muelle o la rueda dentada de un reloj. Un sistema puede contener secciones que son de igual importancia para la existencia del conjunto. El cañón posee tanta importancia en el rifle como el gatillo, un tornillo de un mecanismo puede ser tan necesario como cualquier otra parte, porque sin el mecanismo quedaría inutilizado. Del mismo modo, en los análisis del trabajo superestructural como una parte del conjunto del trabajo social, sería igualmente absurdo plantearse cualquiera de las siguientes preguntas: ¿Qué es más importante para la industria moderna: la metalurgia o la minería? ¿Cuál es más importante: el trabajo material directo o el trabajo en la administración económica? En ciertas etapas de la evolución los dos pueden ser inseparables. "En la historia del desarrollo de la ciencia social, esta teoría [de los factores.—N.B.] desempeñó el mismo papel que la teoría de las diversas formas físicas en la historia natural. El progreso de la ciencia natural demostró la unidad de estas fuerzas, la moderna doctrina de la energía. Del mismo modo, el progreso de la ciencia social condujo necesariamente a un desplazamiento de la teoría de los factores —producto del análisis social— por una "concepción sintética de la vida social[127]."

Rechazamos, pues, la teoría de los factores. Pero, ¿cuál es entonces el sentido de la separación entre producción material y superestructura? Y ¿cómo hay que considerar sus relaciones recíprocas? La

verdadera diferencia estriba en el distinto carácter de sus funciones. El control de la producción no desempeña el mismo papel que la producción misma. El primero elimina el conflicto, sistematiza y coordina los diversos elementos del trabajo, o, en otras palabras, instituye ciertos acuerdos en el trabajo. Ya hemos visto, por ejemplo, que la moralidad, los hábitos y otras normas coordinan las acciones de los hombres y los mantienen dentro de ciertos límites, previniendo así a la sociedad de la desintegración. Del mismo modo la ciencia (supongamos que nos estamos refiriendo a las ciencias naturales) sirve, en última instancia, como una guía para el proceso de producción, aumenta su efectividad y regula su marcha. En cuanto a la filosofía, ya hemos definido una función similar, la que coordina y regula (o trata de hacerlo) las contradicciones existentes entre las diversas ciencias, en virtud de su división del trabajo. La filosofía surge de las ciencias, como el control de la producción surge de la producción misma (y en ese sentido, es un fenómeno no "primario" sino "secundario", no "fundamental" sino "derivado"). Sin embargo la filosofía controla las ciencias hasta cierto punto, por cuanto les imparte su "punto de vista común", su método, etc.

Retomemos el ejemplo del lenguaje. Este surge de la producción, se desarrolla bajo la influencia de la evolución social; es decir, su evolución está determinada por la ley natural de la evolución social. La función del lenguaje consiste en coordinar las actividades de los hombres, porque la comprensión mutua es la forma más simple del acuerdo y de la coordinación de las acciones, en parte de los sentimientos, etc. La importancia fundamental de la diferencia entre la producción material y el trabajo ideológico, o cualquier otra labor "superestructural", aparece aquí con claridad. Su relación recíproca reside en el hecho de que el trabajo intelectual, al ser un elemento derivado, constituye a la vez un principio regulador. Con respecto al conjunto de la vida social, la diferencia consiste en una *diferencia de funciones.*

Esto aclara perfectamente el problema de la relación contraria de "la influencia de la superestructura sobre la base económica y sobre las fuerzas productivas de la sociedad". Las superestructuras son engendradas por las relaciones económicas y por las fuerzas productivas que determinan esas relaciones. Pero a su vez, ¿influyen sobre dichas relaciones? Por supuesto que sí. Pueden constituir una fuerza de evolución, pueden también, en condiciones determinadas, ser un obstáculo para la evolución. Pero de una manera u otra siempre influyen sobre la base económica y sobre el estado de las fuerzas productivas. En otros términos, *entre las diversas series de fenómenos sociales hay un proceso incesante de acción recíproca.* La causa se transforma en efecto y el efecto en causa.

Pero si reconocemos esta acción recíproca, ¿qué queda entonces

de las bases fundamentales de la teoría marxista? Porque el punto de vista de la acción recíproca también es admitido por los teóricos burgueses. ¿Podemos afirmar todavía que las fuerzas productivas y las condiciones de producción son la base de nuestro análisis? ¿No destruímos con nuestras propias manos lo que acabamos de edificar en las páginas precedentes? Estas dudas son fáciles de aclarar. Por numerosas que sean estas influencias queda un hecho básico: *la estructura interna de la sociedad está determinada por la relación mutua entre dicha sociedad y la naturaleza externa, es decir, por el estado de las fuerzas productivas de la socieaad; y esas transformaciones de las formas estan a su vez determinadas por el movimiento de las fuerzas productivas.* La teoría de las acciones recíprocas se limita a reconocer esas acciones recíprocas. No va más allá de esto. Nosotros observamos que todos los innumerables procesos que se producen en el interior de la sociedad, todas las fuerzas que se acumulan, convergen, chocan y se interceptan, dentro de un marco común constituido por la relación mutua entre la sociedad y la naturaleza. Quizá nuestros opositores intenten discutir este principio, conocido ya por Goethe a grandes rasgos, y expresado por él en *La metamorfosis de los animales*, un poema no tan conocido como su *Metamorfosis de las plantas.*

Todos los miembros toman formas siguiendo leyes inmortales;
Aun las formas poco usuales se acercan al tipo original.
. . . Así, la manera de vivir del animal determina su figura,
Tanto como sus hábitos; tiene una poderosa influencia retroactiva
Sobre todos los tipos. Así, la formación ordenada demuestra
su firmeza
Tendiendo a oscilar como influenciado por seres que obran
desde afuera.

Esta tesis es irrefutable. De ella se deduce que nuestro análisis debe comenzar por el de las fuerzas productivas, ya que las innumerables dependencias recíprocas entre las distintas partes de la sociedad no eliminan la dependencia *básica*, definitiva de todos los fenómenos sociales en la evolución de las fuerzas productivas; que la diversidad de las causas que operan en la sociedad no contradice la existencia de *una sola relación causal unificada en la evolución social.*

Pero no podemos citar aquí todas las objeciones planteadas por los teóricos burgueses, pues son muy numerosas. Esencialmente, todos dicen lo mismo. Tomemos como ejemplo una de las últimas "tentativas" "críticas". El profesor V. M. Jvostov expone la teoría de Marx del siguiente modo: "Consiste, a groso modo (!) en asignar el primer lugar entre los factores históricos (!) al factor económico (!)... mientras que todos los otros fenómenos son encadenados bajo la influencia unilateral (!) de las condiciones económicas[128]." Después de nuestras recientes afirmaciones creemos que es innecesario informar al lector de si la concepción de la teoría marxista de Jvostov es correcta o no. Pero, para

proceder con justicia, digamos que el señor Jvostov no constituye una excepción; *por el contrario, mientras más grande es la erudición empleada en la refutación de Marx, más grande es también la ignorancia empleada al exponer su doctrina.*

Citemos ahora otra muestra de la "refutación" del citado profesor: "Yo creo (!) que el hombre está caracterizado por las más variadas aspiraciones. En primer lugar, le interesa preservar la existencia física, para lo cual realiza determinadas acciones. En segundo lugar, hace un esfuerzo para comprender el Universo y a sí mismo, y ésta es una tendencia innata en él, independiente de todo cálculo material. En tercer lugar, el hombre también posee deseos, tales como, por ejemplo, el deseo de poder, el amor a la libertad. Los hombres tienen también necesidades religiosas, estéticas, una necesidad de simpatía para con los otros y de los otros, etc.[129]" Luego de desplegar este muestrario de necesidades humanas, Jvostov extrae la conclusión de que una "explicación monista. . . es imposible". Este ejemplo de Jvostov, permite advertir lo absurdo de su criterio (muy corriente entre los "profesores" de todo el mundo), la necesidad, precisamente, de una explicación monista. De hecho, ¿no es una parodia de pensamiento científico el considerar la inclinación religiosa y la tendencia a la dominación, etc., como categorías eternas? Jvostov nunca piensa en plantearse una explicación de ellas. La religión existe en el mundo, ¿cómo explicarla? Bien, por medio de una necesidad religiosa. El poder existe en el mundo, ¿por qué? Simplemente porque existe la necesidad de poder. ¿No es esto similar a "explicar" el sueño como debido a una fuerza que nos hace dormir? ¿Puede algo ser explicado de esta manera? Por el uso de este método todo el mundo puede ser explicado sin parpadear: el estado es explicable por el deseo del estado; el arte, por el deseo del arte; el circo, por el circo; las explicaciones de Jvostov, *por la necesidad sentida de las explicaciones de Jvostov; el caminar*, por un deseo de caminar; y así, *ad infinitum.* Semejante "teoría" del proceso histórico no vale un céntimo. "El amor a la libertad es una tendencia inherente en el hombre. "Nada más lejos de la verdad (¡!). ¿Fue el "amor a la libertad" una tendencia inherente a Nicolás II durante su reinado? Desde luego que no; a pesar de Jvostov, este noble impulso no está presente en todos los hombres. Cuando hemos comprendido esto, nos enfrentamos con el próximo problema: *¿por qué* tienen algunos hombres esta tendencia, mientras que otros no? Y entonces – ¡oh, horror! – tenemos que retroceder a las condiciones de su existencia, etc. Lo mismo es aplicable a todo el resto de las "diferentes necesidades" de Jvostov. Los hombres de ciencia burgueses, al combatir todo intento de explicación monista, están en realidad luchando contra toda forma de explicación.

8. LOS PRINCIPIOS CONSTITUTIVOS DE LA VIDA SOCIAL

Ahora estamos en condiciones de discutir un problema que se nos presenta luego de todos los razonamientos hechos en las páginas precedentes. Veamos en qué consiste. Ya hemos visto que la psicología, la ideología, la economía social se distinguen por un cierto número de rasgos característicos. ¿Sería posible distinguir estos rasgos? ¿Se puede, en medio de ese caos, en este verdadero mar de fenómenos

económicos, políticos, sociopsicológicos, ideológicos, extraer lo que es fundamental, decisivo, encontrar lo que constituye el rasgo distintivo de un "momento dado", de una "época dada"? Encontraremos quizá que la vinculación existente entre todos los fenómenos sociales se expresa en la existencia de algún elemento común a todos. Ya hemos visto que están determinados, "en última instancia", por las fuerzas productivas y las relaciones de producción. ¿Cómo expresar entonces ese vínculo en pocas palabras? ¿Cómo proceder a la solución de este problema?

Consideremos uno de los más exquisitos y más complejos fenómenos de la vida mental: el arte. En cada época, como ya se ha visto, el arte tiene su propio "estilo", que se expresa en formas particulares, que indican un contenido específico (recordemos el ejemplo del arte egipcio). Este contenido expresa a su vez una ideología determinada, esta ideología, una psicología, esta psicología, una economía determinada y esta última, finalmente, expresa un nivel definido de la evolución de las fuerzas productivas.

Ahora bien, si observamos cierta precisión de formas en todos los dominios de la vida social, ¿podemos afirmar que estos dominios poseen un estilo? Por cierto que sí. Se puede hablar del "estilo" de la ciencia, así como del estilo del arte. Es posible hablar de un "estilo de vida", es decir, de formas específicas, típicas, de vida[130] Podemos, en cierto sentido, hablar del estilo en la economía social, significando precisamente con esto lo que Marx llama las "relaciones de producción" o el "modo de producción", la "estructura económica de la sociedad". Así como el estilo de un edificio está determinado por la combinación particular de sus elementos, así el "estilo" de la economía social se expresa en las peculiaridades de las relaciones de producción, en la manera particular en que los elementos de la sociedad se vinculan entre sí. "La manera y forma peculiar en la que esta unión se realiza distingue las diversas épocas económicas de la estructura social"[131] . Pero, además del "modo de producción", existe también un "modo de representación" (Marx lo denomina *Vorstellungsweise*). Es el "estilo" de la ideología general de una época dada, es decir ese modo particular de combinación de ideas, pensamientos, sentimientos, imágenes, característicos de un período determinado. "La uniformidad del pensamiento científico, de las concepciones del universo y de la vida", empleando palabras del profesor Marbe[132] . ¿Es posible diferenciar el "modo de producción" y el "modo de representación"? ¿Es posible distinguir entre el estilo económico de una sociedad dada y el "estilo" ideológico? De todo lo que se ha dicho con respecto a la superestructura en general, y a las ideologías en particular, es evidente que podemos hacerlo. Aclaremos esta afirmación por medio de un ejemplo referido a la sociedad feudal. El estilo "económico" de la sociedad feudal está expresado en los prin-

cipios de una jerarquía fija, la idea de rango. Marx caracteriza la época feudal del siguiente modo: "Aquí, el hombre independiente ha desaparecido; todo el mundo vive sojuzgado: siervos y señores de la gleba, vasallos y señores feudales, seglares y eclesiásticos. La sujeción personal caracteriza, en esta época, así las condiciones sociales de la producción material como las relaciones de vida cimentadas sobre ella[133]." Este carácter de la economía y de las otras esferas de la vida constituye precisamente el "estilo" de la época: el escalafón jerárquico en la economía, la dependencia jerárquica (rango) en las otras esferas de la vida, el estilo jerárquico de toda la ideología. En realidad, la filosofía estaba impregnada en ese entonces de religión; y la religión es una filosofía que lo explica todo de una manera jerárquica, *de acuerdo con el rango*. La ciencia está penetrada de esta idea de rango, al igual que el arte. En la Edad Media, el rango es el "estilo" común de la vida. Y la uniformidad de este estilo prueba la dependencia del "modo de representación" en relación con el "modo de producción", del sistema de ideas en relación con el sistema de personas, siendo este último a su vez condicionado por un sistema de cosas, es decir, por las fuerzas productivas. Una base que constituya el pivote de un "estilo" como la ofrecida en este caso por la jerarquía o el rango, puede ser denominada "principio constitutivo de la vida social", el que, como ya hemos visto, está fundado en las relaciones de producción.

Esta unidad del estilo de vida es tan manifiesta que aún muchos eruditos burgueses llegan casi a aceptar este criterio. Karl Lamprecht, por ejemplo, fundamenta una doctrina de la "personalidad dominante", es decir, del tipo de psicología dominante, la que cambia con las condiciones de cada época; al desaparecer la antigua y surgir una nueva, se crea un nuevo "estilo de vida"[134]. En la solución del problema de los principios constitutivos tenemos también una excelente, por lo sencilla, solución del problema, ofrecida por Hammacher. Este último presenta la siguiente objeción a la teoría del materialismo histórico: "Queda en pie el problema de por qué sólo las relaciones económicas pueden ser admitidas en el alma histórica[135]." Este enigma es fácilmente resuelto. Los hombres no están influenciados solamente por estímulos económicos, sino por todo aquello que yace dentro del radio de su experiencia. Los principios *constitutivos* generales están determinados, sin embargo, por las relaciones de producción, las que están, por lo tanto, "reflejadas" asimismo en el campo ideológico. Esto puede ser observado claramente en el caso de la religión. Sin duda, la luz solar, el trueno, la muerte, el sueño, "accedieron hasta el alma histórica". Pero la concepción de la divinidad, de un "poder sublime", del "rango", en la creación, no surgió hasta que el rango había sido ya establecido en la vida social. Es en este marco donde se insertan los fenómenos correspondientes, incluso el sueño y la muerte. Expliquémoslo de otro modo. En los despotismos sangrientos, el dios de la guerra era frecuentemente el dios principal. Siendo el dios de la guerra, se convirtió naturalmente, en el dios del trueno y del relámpago que eran las más terribles fuerzas "beligerantes" de la naturaleza. Las

tormentas produjeron una gran impresión en el "alma histórica", pero este material fue modelado de manera que encajaba en el marco de las relaciones sociales. Podemos preguntarnos ahora: ¿por qué las relaciones sociales condicionan una forma determinada? ¿De dónde proviene esta conexión interna? La razón es muy simple: los fundamentos de la vida del medio social residen en las relaciones de producción... "Sabemos que la uniformidad de los fenómenos psíquicos puede ser inferida de la uniformidad de las condiciones de estos fenómenos[136]". Muchos hechos tomados de este campo son, en cierto grado, productos culturales. Huber (en *Zeitschrift fur Psychologie*, V. 59, 1911, página 241 y siguientes), ha demostrado que, en experimentos de asociación psicológica, la calidad de las palabras de reacción depende, entre otras cosas, de la variabilidad y los hábitos de vida de las personas sometidas a la experiencia[137]. En otras palabras, se darán respuestas distintas a la misma pregunta (por ejemplo, a la sugerencia de una palabra determinada); esto depende del género de vida de las personas experimentadas. No es sorprendente, pues, descubrir que la psicología social y la ideología dependen del modo de producción de la vida material y a la vez de las fuerzas productivas.

9. TIPOS DE ESTRUCTURA ECONOMICA Y DIVERSOS TIPOS DE SOCIEDADES

Al examinar el problema de la sociedad, nos encontramos con tipos históricos definidos de sociedades. Esto significa que no existe una sociedad "en general", que en realidad una sociedad existe *siempre* bajo una envoltura histórica determinada. Cada sociedad usa el uniforme de su tiempo. Esto es muy comprensible. Sabemos que toda sociedad específica es un cojunto de seres humanos en constantes relaciones recíprocas, estando estas interrelaciones basadas en las relaciones de *trabajo* de los hombres, en el sistema de *relaciones de producción*, si se considera a esas relaciones y esas influencias mutuas en cualquier momento dado. Pero este sistema de relaciones de producción está constituido por un conjunto de hombres dispuestos de una manera determinada, vinculados no solamente por el nexo de trabajo, sino por un tipo determinado de nexo de trabajo. Es evidente, pues, que la sociedad existe sólo sobre una base de trabajo definida; y como a esta base definida, a este "modo de producción" definido, corresponde también un "modo de representación" definido, se deduce que ella condicionará el tipo de la sociedad en su conjunto, y no solamente su parte económica. La técnica condiciona el modo de producción, el modo de producción condiciona el modo de representación, y esta unión del sistema material, del sistema humano y del sistema espiritual, crea un tipo determinado de sociedad. Así como distinguimos género, especie y familia en el mundo animal, así distinguimos "tipos sociales" en sociología. Esto ha sido repetido muchas veces; pero debemos señalar aquí la idea fundamental de este párrafo: tal diferencia entre los

"tipos" sociales puede ser descubierta no sólo en el campo económico, sino también en cualquier otra serie de fenómenos sociales. El tipo de una sociedad debe ser inferido de una ideología tanto como de su economía. El arte feudal permitió extraer conclusiones sobre las relaciones de producción feudal; las relaciones feudales de producción nos permiten a su vez no establecer diferencias entre el arte feudal, la religión o el pensamiento de la época en general, etc., etc. La interpretación de ciertos monumentos literarios hallados por los arqueólogos nos permiten formar un cuadro de la vida y de los hábitos de pueblos desaparecidos. Una lectura del código de Hammurabi evoca en nuestra mente la vida económica de Babilonia. *La Iliada* y *La Odisea* nos permiten formarnos una idea de la historia griega primitiva, etcétera.

Las formas históricas de la sociedad, la naturaleza específica de estas formas, son aplicables no sólo a la vida económica, sino también al conjunto de los fenómenos sociales, porque la estructura económica determina a su vez la estructura política y la ideología. Al determinar una, determinamos también la otra. Desde luego, esto no significa que un tipo de sociedad debe estar tan claramente diferenciada de otro que no existan rasgos comunes entre ellos. "Las épocas de la historia de la sociedad no están más separadas entre sí por líneas fronterizas exactas que los están los períodos geológicos[138]." Por el contrario, la vida real nos demuestra en cada tipo social, en cada nueva estructura social, vestigios muy importantes de las antiguas formaciones económicas. Así encontramos en la sociedad capitalista contemporánea un gran número de restos de formas económicas anteriores. Del mismo modo, la totalidad de la gran clase campesina, con su vida económica, puede ser considerada en conjunto como un residuo de la época feudal; lo mismo los pequeños artesanos, etc. El capitalismo "puro" implica una burguesía y un proletariado, pero no un campesinado, una clase artesana, etc. Si tal "pureza" no puede ser hallada en la estructura *económica*, es evidente que tiene que existir una cierta "confusión de ideas" en el campo *ideológico* también. La sociedad capitalista puede, por lo tanto, presentar muchos remanentes de la ideología feudal, por ejemplo, la nobleza terrateniente y el campesinado, en las clases rurales que están basadas en relaciones agrícolas más primitivas, las que todavía conservan ciertos rasgos tradicionales. El entrelazamiento de formas económicas será acompañado por un entrelazamiento de formas ideológicas, con el resultado de que nunca existe un "modo de producción" absoluto y uniforme y, desde luego –aún menos– un "modo de representación" uniforme (porque el último varía, aun entre las diversas clases que pueden, en un momento dado, formar parte de una misma estructura económica). Sin embargo, de aquí no se deduce que no podamos o no debamos distinguir diversos tipos de relaciones de producción y de

formas ideológicas. Porque en cualquier sociedad siempre existe un tipo *dominante* de relaciones de producción y, en consecuencia, un "modo de representación" dominante. Werner Sombart dice con justeza: "Yo distingo una época determinada de la vida económica por el *predominio* de un espíritu específico, en un período también específico[139]".

Igualmente Marx, al hablar del capitalismo, lo llama "la forma social en la que predomina la producción capitalista"[140] De la misma manera en que podemos distinguir entre un simio y un hombre en el reino animal, a pesar de sus muchos rasgos comunes, igualmente podemos distinguir las diversas formas de sociedad, a pesar de sus rasgos comunes, a pesar del hecho de que las formas más "elevadas" frecuentemente presentan vestigios inútiles de formas antiguas (los llamados "rudimentos"), los que resultan incomprensibles a primera vista.

En el capítulo III ya dijimos que en el examen de la sociedad es indispensable discernir su forma social, que tiene su raíz en las *particularidades* de la estructura económica. Esta concepción ha sido repetidamente atacada por la ciencia burguesa oficial, la que es hostil a la idea de una trasformación radical de las relaciones sociales. Los propios eruditos burgueses admiten ahora que el quid del asunto está en el hecho anteriormente apuntado. Así, el doctor Bernhard Odenbrait escribe: "Marx, cosa muy natural en el caso de un 'revolucionario', tiene una visión particularmente aguda para la naturaleza transitoria e histórica de todas las instituciones sociales. Esta visión de la sociedad en general va unida en él a una reflexión consciente y crítica del campo más estrecho de la economía política"[141]. ¡Precisamente! , "la visión particularmente aguda para lo que se transforma sólo se da en un revolucionario". Esto es, desde luego, una de las principales razones de la superioridad de las ciencias sociales del proletariado revolucionario sobre las ciencias sociales de la burguesía contrarrevolucionaria.

En el llamado comunismo primitivo, la forma social más antigua conocida por nosotros, a su tipo de relaciones de producción, en el que la "individualidad" económica no está aun separada de la "horda", corresponden también formas correspondientes de conciencia: ausencia de religión, de ideas de rango, aun de la noción de personalidad, del individuo *per se*. Igualmente un estudio de la llamada sociedad feudal demuestra que sus "rasgos" esenciales consisten en el fraccionamiento de la tierra en feudos independientes, principados, señoríos privilegiados, y, además, en la organización de estas posesiones por medio de relaciones de vasallaje contractuales[142] . El estilo de la economía es jerárquico, como también el de la política y la ideología. Como hemos vista anteriormente, la noción de "rango" prevalece ahí en todas partes. La base es el gran estado terrateniente (*nulle terre sans seigneur*: "no hay tierra sin señor"), inerte y

tranquilo. Los lazos económicos son lazos entre los terratenientes feudales y los siervos. Estas relaciones son estables e inmóviles y, desde el punto de vista de los nobles de la sociedad feudal, inmutables. Todo está determinado en el orden jerárquico: "¡Zapatero a tus zapatos! " Y la misma condición se refleja en la superestructura política como expresión de las relaciones de producción.

"La tendencia jerarquizante de la vida feudal fue convertida por los sabios juristas del siglo XIII en una teoría y en un sistema. . .[143] Los predicadores tienen un claro concepto de la distribución horizontal de la sociedad en su conjunto, aun a pesar de que ella esté dividida en amos y siervos. Los últimos son exhortados a seguir la palabra del apóstol, que conmina a los esclavos a obedecer a los amos, ya que Dios ha creado reyes, duques y otros hombres sobre la tierra, a fin de que los últimos obedezcan a los primeros. Dios dispuso las cosas de manera que el débil dependiera del fuerte[144]." Toda la concepción de la vida es religiosa, es decir, está penetrada por la idea de rango o, para usar otro término, es autoritaria. Su rigidez, su fidelidad a la tradición son un resultado natural. La ciencia consiste principalmente en interpretar la tradición y las Sagradas Escrituras. El arte es "divino", y exalta en su forma y contenido "los más altos poderes celestes y terrenos". La moral dominante, los hábitos y normas son los relacionados con la fidelidad feudal, la noble arrogancia, el piadoso temor a los mandatos de los antepasados, el respeto a la "noble cuna y preclaro linaje". *Quod licet Jovi, non licet bovi* (Lo que está permitido a Júpiter no lo está para un buey). En otras palabras, estamos tratando con un "modo social" particular, una forma particular de sociedad, *desde su base económica hasta las formas más elevadas de conciencia social.*

Consideramos ahora la sociedad capitalista, cuya base económica es un tipo completamente distinto de relación. "Hay dos proverbios franceses que expresan claramente la distinción entre el poder que representa la propiedad de la tierra, poder basado en vínculos personales de vasallaje y señorío, y el poder impersonal del dinero: *Nulle terre sans seigneur* y *L'argent n'a pas de maître*[145] "). En estas frases Marx ha revelado una de las relaciones fundamentales de la sociedad capitalista: la conexión entre las diversas empresas *a través del mercado*, de donde resulta asimismo el poder impersonal de este mercado y el poder abstracto del dinero. Sin embargo, hay otro aspecto a considerar. El poder social, impersonal, del dinero convertido en capital encuentra, a pesar de todo, un dueño, en la medida en que la producción mercantil simple se transforma en producción capitalista.

"Como en el dinero desaparecen todas las diferencias cualitativas de las mercancías este radical nivelador borra, a su vez, todas las diferencias. Pero, de suyo, el dinero es también una mercancía, un objeto material, que puede convertirse en propiedad privada de

cualquiera. De este modo, el poder social se convierte en poder privado de un particular[146]". De aquí se deduce otro rasgo de la economía de la sociedad capitalista: su carácter jerárquico. Este rasgo ha sido brillantemente esbozado por Marx en su capítulo sobre la cooperación. "... por su forma la dirección capitalista es una dirección *despótica*. Al desarrollarse la cooperación en gran escala, este despotismo va presentando sus formas peculiares y características; primero, tan pronto como su capital alcanza un límite mínimo, a partir del cual comienza la verdadera producción capitalista, el patrono se exime del trabajo manual; luego, confía la función de vigilar directa y constantemente a los obreros aislados y a los grupos de obreros a una categoría especial de obreros asalariados. Lo mismo que los ejércitos militares, el ejército obrero puesto bajo el mando del mismo capital, reclama toda una serie de jefes (directores, gerentes, managers) y oficiales (inspectores, foremen, overlookers, capataces, contramaestres), que durante el proceso de trabajo llevan el mando en nombre del capital. La labor de alta dirección y vigilancia va reduciéndose a su función específica y exclusiva [147]".

El modo capitalista de producción presenta, por lo tanto, un carácter doble: por un parte, es la suma de las economías privadas individuales ("empresas"), unidas por el lazo anárquico del mercado a través del cambio, por la fuerza ciega, elemental, del mercado, que controla cada empresa particular; por el otro lado, es un sistema jerárquico, comandado por "el capital". Naturalmente esta forma de producción ha generado también su correspondiente visión de la vida. Este "estilo" debe reflejar su doble naturaleza. Y en realidad, "el modo de representación" de la sociedad capitalista está caracterizada, por un lado, por lo que Marx llama el *fetichismo de las mercancías*, y por el otro, por el principio de *rango*, el que ha sido observado ya en la sociedad feudal. La combinación de estos dos "principios constitutivos" da por resultado el estilo fundamental del "modo de representación" que prevalece en el mundo capitalista.

Debemos ahora definir el *fetichismo de las mercancías*. En una sociedad capitalista de mercancías, las empresas trabajan "con independencia" para un mercado desconocido. Pero cada trabajo constituye aquí una partícula de trabajo social, y todas las partículas dependen entre sí. Pero esto se da de tal manera que el vínculo social entre los hombres, que trabajan en realidad los unos para los otros, no aparece ante nuestros ojos. Si estuviéramos considerando una economía socialista, en la que todas las cosas se hicieran de acuerdo con un plan, se vería claramente que los hombres trabajan los unos para los otros, cada tipo individual de trabajo es simplemente una sección del trabajo social general, etc. Las relaciones

entre los hombres serían entonces nítidas, la niebla se desvanecería. Pero en el mundo capitalista es muy distinto. Aquí la relación de trabajo *entre los hombres* es invisible, pues está encubierta por las manipulaciones del mercado, donde las mercancías son cambiadas, compradas y vendidas. El mercado no está controlado racionalmente por los hombres, sino que a través de los precios controla a los hombres. Los hombres observan el *movimiento de las mercancías*, sin comprender que ellos están trabajando unos para otros, que todos están relacionados por un vínculo de trabajo común. Este último se les aparece a ellos como el extraordinario poder de las mercancías, como un "valor" de esas mercancías. Las relaciones entre los hombres se le presentan como relaciones entre mercancías. Esto es lo que nosotros denominamos el *fetichismo de las mercancías*, pues se confiere a las mercancías cualidades verdaderamente inherentes al trabajo humano. Este fetichismo, que hace "que una relación social concreta entre los hombres... tome a sus ojos la forma fantasmagórica de una relación entre las cosas[148]", constituye el signo distintivo del "modo de representación capitalista". Hemos ya observado que eruditos burgueses, artistas, filósofos, etc., se indignan cuando se les habla sobre las raíces sociales de la ciencia, el arte o la filosofía. Ellos son fetichistas hasta la médula, porque no ven el nexo social; son incapaces de comprender que su trabajo divino e inspirado, es una simple parte del *trabajo social* total.

El fetichismo del mundo capitalista se observa claramente en el campo de las llamadas normas morales, de la "ética", tema favorito de los doctos profesores. Ya hemos dicho que las normas éticas son las reglas de conducta necesarias para la preservación de la sociedad, de la clase o del grupo profesional, etc. Ellas tienen una significación necesaria y social. Sin embargo, en la sociedad fetichista, esta significación social y humana de las normas no es reconocida. Por el contrario, estas normas, es decir, las reglas técnicas de conducta, aparecen como un "deber" suspendido sobre los hombres como una fuerza exterior, casi divina. Este inevitable fetichismo de la ética está excelentemente expresado por el filósofo Emmanuel Kant en la teoría del "imperativo categórico"

El proletariado debe encarar este problema desde otro punto de vista. El proletariado no debe enlazar el fetichismo capitalista. Para la clase obrera, las normas de su conducta son reglas de un mismo valor técnico que las reglas a que obedece un ebanista para construir una mecedora. Este último cepillara, aserrará, encolará, etc.; realizará actos que están comprendidos en el proceso de su trabajo. No interpretará las reglas de carpintería como algo extraño a él, de origen sobrenatural, y de las cuales es víctima. La actitud del proletariado en su lucha social es precisamente la misma. Si quiere alcanzar el comunismo, deberá hacer esto y aquello como el ebanista en el trabajo de su silla. Y todo lo requerido desde este punto de vista debe ser realizado. En el caso del proletariado, la ética será, en última instancia, transformada en simples reglas técnicas de conducta, fácilmente comprensibles, como las determi-

nará el comunismo, y así ellas dejarán de constituir una ética. Porque la esencia de la ética consiste en el hecho de que ella comprende a las normas disimuladas bajo una envoltura fetichista. El fetichismo es la esencia de la ética. Donde el fetichismo desaparece, la ética también desaparecerá; así nadie podría pensar en designar la constitución de una tienda de consumidores o de un partido como "ética" o "moral", porque cualquiera puede ver la significación humana de estas cosas. La ética, por otra parte, presupone una niebla fetichista, donde muchos pierden la ruta. El proletariado necesita reglas de conducta, y necesita tenerlas muy claras; pero no necesita para nada la ética. Desde luego, es obvio que el proletariado no se liberará de un solo golpe del fetichismo de la sociedad mercantil en la que él vive, ni de su reflejo moral. Pero esa es otra cuestión.

El fetichismo de la ideología del capitalismo y de las mercancías está vinculado al principio de jerarquía y estos dos principios constitutivos fundamentales, forman el núcleo del modo de pensar capitalista, el molde en que se vacía el material ideológico. La sociedad capitalista es, pues un tipo especial de sociedad, con rasgos propios característicos en todos los "niveles" de la vida social, hasta las más altas construcciones ideológicas. *El tipo de estructura económica*, por lo tanto, también determina el tipo de estructura político-social y el de la estructura ideológica. La sociedad posee un "estilo" básico en todos los fenómenos dominantes de su vida.

10. CARACTER CONTRADICTORIO DE LA EVOLUCION: EQUILIBRIO EXTERNO E INTERNO DE LA SOCIEDAD

Hemos examinado anteriormente los fenómenos del equilibrio social. Pero al hacerlo, no debemos olvidar que estamos tratando con un equilibrio inestable, es decir, con una situación en la que el equilibrio está constantemente alterado, restablecido sobre una nueva base y nuevamente alterado. Nos estamos refiriendo, en otras palabras, a un proceso contradictorio, no estático. No discutimos una condición de ajuste absoluto, sino una lucha entre dos oposiciones, un proceso de movimiento dialéctico. Al considerar la estructura de la sociedad, es decir, las relaciones recíprocas entre sus partes, no debemos presentar esta relación como una armonía perfecta. Porque toda estructura lleva dentro de sí contradicciones, y en toda forma social basada en clases, estas contradicciones son particularmente agudas. Los sociólogos burgueses, aunque reconociendo la relación mutua entre los diversos fenómenos sociales, no comprenden las contradicciones internas de las formas sociales. En este sentido, la escuela fundada por el creador de la sociología burguesa, Auguste Comte, es muy interesante. Comte reconoce la relación existente entre todos los fenómenos sociales (lo que llama *consensus*), y esta relación constituye el "orden" Pero las contradicciones existentes

dentro de este "orden", especialmente aquéllas que conducen a su inevitable destrucción, no son analizadas por él. Por el contrario, para los partidarios del materialismo dialéctico esta fase no es una de las más esenciales, sino *la* más esencial. Porque, como ya hemos visto, las contradicciones en cualquier sistema dado son, precisamente, el elemento dinámico, que conduce a una alteración de formas, a una transformación característica de las especies en el proceso del desarrollo o de la decadencia social.

Al enjuiciar la estructura social, hemos señalado que sus alteraciones están estrechamente vinculadas a las alteraciones que se producen en la relación entre la sociedad y la naturaleza. Este último equilibrio ha sido designado por nosotros como un equilibrio *externo* mientras que el equilibrio entre las diversas series de fenómenos sociales ha sido denominado el equilibrio *interno de la sociedad*. Si ahora enfocamos a toda la sociedad desde el punto de vista de una evolución contradictoria, nos enfrentaremos al instante con un sinnúmero de problemas. En primer lugar, observaremos la existencia de contradicciones dentro de cada serie de fenómenos sociales (por ejemplo, en economía, las contradicciones entre las diversas funciones del trabajo; en la estructura político-social, las contradicciones entre las clases; en la ideología, contradicciones entre los sistemas ideológicos de las clases etc., para no mencionar otras muchas). También hallaremos sin dificultad las contradicciones entre la economía y la política (cuando, por ejemplo, las normas jurídicas han sido superadas por la evolución económica y se hace imprescindible una "reforma").entre la economía y la ideología y entre la psicología y la ideología (cuando, por ejemplo, la necesidad de algo nuevo se hace sentir, pero lo nuevo no ha recibido todavía expresión ideológica), entre la ciencia y la filosofía, etc. Estas son contradicciones *entre las series de los diversos fenómenos sociales*. Ambos elementos están relacionados con el equilibrio interno. Pero además existe una contradicción entre la sociedad y la naturaleza, una ruptura del equilibrio entre la sociedad y su medio ambiente, la que encuentra expresión en el movimiento de las fuerzas productivas. Este es el campo del equilibrio externo. Desde luego, existe otro caso extremadamente importante de contradicción: el que se da entre *el movimiento de las fuerzas productivas y la estructura social y económica* (y toda otra clase de estructura con ella) de la sociedad.

En este caso, la relación externa entre la sociedad y la naturaleza entra en conflicto con las relaciones desarrolladas dentro de la sociedad misma. Evidentemente, este conflicto, esta contradicción, debe desempeñar un papel muy importante en la vida de la sociedad, porque ella conmueve las bases del "orden" existente, los pilares sobre los que descansa un orden de cosas dado.

Sólo hemos esbozado los principales problemas que plantean las contradicciones sociales. Su estudio será el objeto del capítulo siguiente, en el que examinaremos la sociedad en movimiento. Hasta aquí hemos considerado principalmente la *estructura* social de una sociedad determinada. Ahora concentraremos nuestra atención en el estudio de las transformaciones de una estructura a otra. Insistimos de nuevo en que la ley social es una ley de equilibrio inestable que incluye antagonismos, contradicciones, incompatibilidades, conflictos, luchas, y —lo que es particularmente importante— que no puede evitar, bajo determinada circunstancia, las catástrofes y las revoluciones, las que son absolutamente inevitables. La teoría marxista es una teoría esencialmente revolucionaria.

BIBLIOGRAFIA

K. MARX: *El capital* (especialmente el tomo I). KARL KAUTSKY: Introducción a la edición alemana del libro de SALVIOLI: ***El capitalismo en el mundo antiguo.*** V.I. LENIN: ***El estado y la revolución.*** F. ENGELS: ***El origen de la familia, la propiedad privada y el estado.*** ALEXANDROV: ***Estado, burocracia y absolutismo*** (en ruso). KORSAK: ***La sociedad de la ley y la sociedad del trabajo***, en ***Esbozos de la concepción realista del mundo*** (en ruso). KAUTSKY: ***Etica y concepción materialista de la historia.*** Del mismo: ***Los orígenes del cristianismo.*** Ensayos de Estepanov sobre la religión (en ruso). POKROVSKI: ***Historia de la cultura rusa.*** F ENGELS: ***Sobre el materialismo histórico.*** Ensayos de Plejanov sobre arte; los estudios en ruso de A. LUNATCHARSKI, P.S. KOHAN y V.M. TRISTCHE. K. BUCHER: ***Arbeit und Rhythmus.*** B. ODENBREIT; ***Die vergleichende Wirtschaftsheorie bei Karl Marx*** (una buena recopilación de citas de Marx sobre los tipos sociales). A. BOGDANOV: ***Pequeño esbozo de la ciencia ideológica*** (en ruso). CUNOW: ***Ursprung der Religion.*** Del mismo: ***Die Marxsche Geschichts. Gesellschafts und Staatstheorie*** (vol. I y II).

VII. RUPTURA Y RESTABLECIMIENTO DEL EQUILIBRIO SOCIAL

1. El proceso de las transformaciones sociales y las fuerzas productivas.— 2. Las fuerzas productivas y la estructura social y económica.— 3. La revolución y sus fases.— 4. Causa y efecto en el período de transición; causa y efecto en los períodos de decadencia.— 5. La evolución de las fuerzas productivas y la materialización de los fenómenos sociales (acumulación de la cultura).— 6. Los procesos de la vida social en su conjunto.

1. EL PROCESO DE LAS TRANSFORMACIONES SOCIALES Y LAS FUERZAS PRODUCTIVAS

El proceso de las transformaciones sociales está tan íntimamente relacionado con los cambios que se dan en las fuerzas productivas. Este movimiento de las fuerzas productivas y el dinamismo y reagrupamiento de todos los factores sociales implicados en ella no es sino un proceso de perpetua ruptura del equilibrio social y de su perpetuo restablecimiento. En realidad un movimiento progresivo de las fuerzas productivas significa, sobre todo, que ha surgido una contradicción entre la técnica social y la economía social. El sistema pierde así su equilibrio. Las fuerzas productivas han aumentado hasta determinado grado; entonces deberá efectuarse cierto reagrupamiento de personas porque de lo contrario hay posibilidad de equilibrio, vale decir, el sistema no puede mantenerse permanentemente en su forma actual. Esta contradicción se resuelve debido a que el reagrupamiento de los hombres se produce: la economía se "adapta a sí misma", al estado de las fuerzas productivas, a la técnica social. Pero el reagrupamiento humano en el proceso económico supone necesariamente un reagrupamiento humano en la estructura social y política de la sociedad (una combinación distinta de partidos, un diferente alineamiento en las fuerzas de los partidos, etc.). Además, la misma circunstancia exige necesariamente un cambio en las normas morales, jurídicas, etc. Porque sólo de ese modo se resuelve la contradicción, es decir, restablece el equilibrio al sistema humano y el sistema de esas normas. Lo mismo sucede con la psicología general de la sociedad, así como con su ideología. G. V. Plejanov formuló brillantemente lo siguiente: "El origen, cambio y destrucción de la asociación de ideas, bajo la influencia del origen, cambio y destrucción de ciertas combinaciones de fuerzas sociales,

explica en alto grado la historia de la ideología [1]". La nueva "combinación", es decir, la nueva relación entre los hombres, entra en conflicto con la antigua combinación (la antigua asociación de ideas). Esto significa una ruptura del equilibrio interno, el que es restablecido sobre una nueva base, originando una nueva "combinación de ideas". Es decir, que la psicología e ideología sociales se conjugan para que el equilibrio sea nuevamente roto.

Aquí se plantea un problema de gran importancia teórica y práctica. Podemos concebir la restauración del equilibrio social de dos maneras, o el de una gradual adaptación de los diversos factores en el conjunto social (evolución), o el de un trastrocamiento violento (revolución). La historia nos enseña que hubo y hay revoluciones, las que constituyen hechos históricos. Sería interesante conocer bajo qué circunstancias la adaptación de los diversos factores de la sociedad proceden por evolución y bajo qué otras circunstancias por revolución.

Esta cuestión implicará la discusión de un número de problemas concernientes a la dinámica social. Sabemos, por ejemplo, que cualquier sociedad dada sufre constantemente cambios, reagrupamientos internos, alteraciones de forma y contenido, etc. Sabemos que este proceso está vinculado a la evolución de las fuerzas productivas. Sin embargo, algunas veces comprobamos cambios dentro de los límites de una sola y misma estructura económico-social y otras veces una transición de un "tipo" de sociedad a otro, la sustitución de un "modo de producción" por otro "modo de producción". ¿Cuándo se produce necesariamente uno u otro fenómeno?

Marx desarrolló una descripción general del proceso de la evolución en su prólogo a la *Contribución a la crítica de la economía política*: "Al llegar a una determinada fase de desarrollo, las fuerzas productivas materiales de la sociedad chocan con las relaciones de producción existentes, o, lo que no es más que la expresión jurídica de esto, con las relaciones de propiedad dentro de las cuales se han desenvuelto hasta allí. De formas de desarrollo de las fuerzas productivas, estas relaciones se convierten en trabas suyas. Y se abre así una época de revolución social. Al cambiar la base económica, se revoluciona, más o menos rápidamente, toda la inmensa superestructura erigida sobre ella. Cuando se estudian esas revoluciones, hay que distinguir siempre entre los cambios materiales ocurridos en las condiciones económicas de producción y que pueden apreciarse con la exactitud propia de las ciencias naturales y las formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas o filosóficas, en una palabra, las formas ideológicas en que los hombres adquieren conciencia de este conflicto y lucha por resolverlo. Y del mismo modo que no podemos juzgar a un individuo por lo que él piensa de sí, no podemos juzgar tampoco a éstas épocas de revolución por su con-

ciencia, sino que, por el contrario, hay que explicarse esta conciencia por las contradicciones de la vida material, por el conflicto existente entre las fuerzas productivas sociales y las relaciones de producción[2]”.

Según Marx, la revolución se produce cuando se rompe el equilibrio entre las fuerzas productivas de la sociedad y los fundamentos de su estructura económica. Esa es la base del conflicto que debe resolver la revolución; lo que entraña, desde luego, la transición de una forma a otra. Pero, mientras la estructura económica permita desenvolverse a las fuerzas productivas, los cambios sociales no adoptarán el carácter de revolución sino de transformación.

Este problema será estudiado más detalladamente en otro capítulo; pero debemos insistir ahora en el siguiente punto. *Según Marx, la causa de la revolución no debe buscarse en absoluto en el conflicto entre la economía y el derecho, como muchos críticos del marxismo sostienen, sino en el conflicto entre las fuerzas productivas y la economía*, lo que es algo muy distinto, como demostraremos seguidamente.

2. LAS FUERZAS PRODUCTIVAS Y LA ESTRUCTURA SOCIAL Y ECONOMICA

Ya dijimos que la causa de una revolución, de una transición violenta de un tipo a otro, debe buscarse en el conflicto planteado entre las fuerzas productivas y su crecimiento por una parte, y la estructura económica de la sociedad, es decir, las relaciones de producción, por la otra. Es posible objetar lo siguiente: al estar la evolución de las relaciones de producción condicionadas por el movimiento de las fuerzas productivas, ¿no es la constante ruptura de las relaciones de producción en sí misma un resultado del conflicto entre las fuerzas productivas y las antiguas relaciones de propiedad? Si tomamos el ejemplo del crecimiento de las fuerzas productivas en la sociedad capitalista encontraremos que este desarrollo implicó amplios reagrupamientos de hombres en el proceso económico. La antigua clase media se deshizo, la clase artesana desapareció, el proletariado aumentó, se multiplicaron las grandes empresas. El material humano de la producción variaba constantemente. Además, ¿no condujo una forma capitalista a otra? Por ejemplo ¿al capitalismo industrial no le siguió el capitalismo financiero, sin que mediara una revolución? Sin embargo, todos estos cambios fueron la expresión de un incesante conflicto entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción. Las fuerzas productivas, en su crecimiento, se enfrentaron con las condiciones del pequeño artesanado, lo que constituyó una ruptura del equilibrio; la economía artesana

no era compatible ya con el progreso de la técnica. El equilibrio roto se restablecía constantemente sobre la nueva base porque la ba- nueva economía también había aumentado, en concordancia con la nueva técnica. De lo cual se deduce evidentemente que *no todo conflicto entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción produce una revolución*, y que el problema es, por consiguiente, mucho más complicado. Para determinar qué clase de conflicto engendra una crisis revolucionaria, debemos llevar a cabo un análisis de las diversas clases de relaciones de producción.

Por relaciones de producción entendemos, como ya dijimos, toda clase de relaciones posible entre los hombres que se efectúan en el proceso de la vida económico-social, esto es, en el proceso de producción, que incluye también la distribución de los medios de producción y la de los productos. Por supuesto, estas relaciones de producción son de diversas clases: un corredor de París que compra acciones de un trust neoyorquino, establece de este modo una cierta relación de producción con los trabajadores y propietarios, los capataces e ingenieros de las fábricas que pertenecen al trust. El banquero que emplea contadores establece una cierta relación de producción con ellos. Igualmente, el ebanista está en relación de producción con los torneros de la misma fábrica o con la mujer del pescador, a la que le compra un arenque o con el capataz que lo vigila. Pero el mismo ebanista también está relacionado con el pescador de arenques, con el tejedor, que es una de las personas interesadas en la manufactura de sus pantalones, etc., etc. En resumen, tenemos una cantidad infinita de diferentes y variadas relaciones de producción. Nuestra tarea, por lo tanto, consistirá en clasificar los diversos tipos de relaciones y determinar *cuál es el tipo* de relaciones productivas que debe entrar en conflicto para que la revolución se produzca.

A fin de disponer de un fundamento sólido para nuestra respuesta, debemos observar cómo se han efectuado en realidad las revoluciones, es decir, de qué manera han resuelto la contradicción entre la evolución de las fuerzas productivas y la base económica de la sociedad. Es evidente que este conflicto siempre ha sido resuelto por los hombres, y en medio de una cruel batalla de clases. ¿Cuál era el resultado obtenido luego de la victoria de la revolución? En primer lugar, un desplazamiento del poder político. En segundo lugar, un desplazamiento de las clases en el proceso productivo, *un cambio en el reparto de los instrumentos de producción*, que, como sabemos, están directamente relacionados con la situación de las clases. En otras palabras, la lucha durante una revolución es sostenida por el control de los más importantes instrumentos de producción, los que en una sociedad dividida en clases están en las manos de una clase que consolida su dominio sobre las cosas y, a través de

ella, sobre los hombres, mediante el poder adicional de su organización estatal. Esto nos conduce al punto decisivo de nuestro examen; concretamente, a las relaciones de producción que la revolución debe hacer saltar, a fin de que la sociedad pueda desarrollar ulteriormente sus fuerzas productivas. En el tercer volumen de *El capital*, Marx afirma categóricamente el problema de la forma social y señala el elemento específico *fundamental* en la totalidad de los fenómenos de las relaciones productivas: "La forma económica *específica* en que se arranca al productor directo el trabajo sobrante no retribuido determina la relación de señorío y servidumbre tal como brota directamente de la producción y repercute, a su vez, de un modo determinante sobre ella. Y esto sirve luego de base a toda la estructura de la comunidad económica, derivada a su vez de las relaciones de producción y con ello, al mismo tiempo, su forma política específica. *La relación directa existente entre los propietarios de las condiciones de producción y los productores directos –relación cuya forma corresponde siempre de un modo natural a una determinada fase de desarrollo del tipo de trabajo y, por tanto, a su capacidad productiva social–* es la que nos revela el secreto más recóndito, la base oculta de *toda la construcción social y también, por consiguiente, de la forma política* de la relación de soberanía y dependencia, en una palabra, *de cada forma específica de estado*". El problema, por lo tanto, se plantea así: entre todas las diversas relaciones de producción, un tipo determinado adquiere la mayor importancia: el tipo que expresa las relaciones entre las clases que controlan los principales medios de producción y las otras clases que poseen medios subsidiarios o que carecen de ellos en absoluto. La clase dominante económicamente será también dominante en política, *y podrá fortificar políticamente* el tipo específico de relaciones de producción que asegure el proceso de explotación a favor de dicha clase. La "política", para usar la expresión de una de las resoluciones del IX Congreso del Partido Comunista Ruso, "es la expresión concentrada de la economía".

Lo mismo puede ser expresado con otros términos. Se ha observado ya que no todas las relaciones de producción son consideradas aquí, sino solamente las relaciones de dominación económica –basadas en determinadas relaciones con el mundo material– y de los medios de producción. En el lenguaje de los juristas, juzgamos aquí *relaciones de propiedad fundamentales, relaciones de propiedad de clase de los instrumentos de producción.* Estas relaciones de propiedad son idénticas a las relaciones fundamentales de producción, son exactamente lo mismo, expresado esta vez en términos jurídicos en vez de económicos. Son precisamente estas relaciones, ligadas a la dominación política de una clase determinada, las que esta clase trata de conservar, afirmar y ampliar a cualquier precio.

Dentro de este marco, pueden producirse todos los cambios posibles "de orden evolutivo", pero sólo se puede salir de este marco por medio de un trastrocamiento revolucionario. Por ejemplo, dentro de los límites de las relaciones de propiedad capitalista, se puede asistir a la desaparición del artesanado; pueden originarse nuevas formas de empresas capitalistas, pueden surgir nuevas organizaciones capitalistas; pueden arruinarse miembros aislados de la clase burguesa; miembros aislados de la clase trabajadora, pueden convertirse en pequeños industriales y aun en explotadores en gran escala; pueden surgir nuevas capas sociales (por ejemplo, la llamada "nueva clase media", es decir, los "trabajadores, intelectuales, técnicos", etc.). Pero la clase trabajadora no puede convertirse en propietaria de los medios de producción, ni tampoco ella o sus representantes, asegurarse el control de la producción o disponer de sus más importantes instrumentos. En otros términos, por mucho que las relaciones de producción puedan cambiar bajo la influencia de las crecientes fuerzas productivas, *su carácter fundamental continúa siendo el mismo*. Si este carácter fundamental se pusiera en conflicto con las fuerzas productivas, se rompería el equilibrio, surgiría el tránsito de una forma social a otra. "En el grado en que el proceso de trabajo, cuando el proceso de trabajo no es más que un simple proceso entre el hombre y la naturaleza, sus elementos simples son comunes a todas las formas sociales de desarrollo del mismo. Pero cada forma histórica concreta de este proceso sigue desarrollando las bases materiales y las formas sociales de él. Al alcanzar una cierta fase de madurez, la forma histórica concreta es abandonada y deja el puesto a otra más alta. La llegada del momento de la crisis se anuncia al presentarse y ganar extensión y profundidad la contradicción y el antagonismo entre las relaciones de distribución y, por lo tanto, la forma histórica de las relaciones de producción correspondientes a ellas, de una parte, y de otra las fuerzas productivas, la capacidad de producción y el desarrollo de sus agentes. Estalla entonces un conflicto entre el desarrollo material de la producción y su forma social[3]".

La revolución, por lo tanto, se produce cuando se da un conflicto agudo entre las fuerzas productivas en crecimiento, las que no pueden estar más tiempo dentro del marco de las relaciones de producción imperante y lo que constituye el lazo fundamental de estas relaciones de producción, es decir las relaciones de propiedad, la concentración de los instrumentos de trabajo. Entonces ese marco estalla.

Es fácil comprender por qué *estas* relaciones de producción presentan la forma más inmutable y conservadora: porque ellas representan el monopolio económico de una clase, afirmado y expresado en su dominio político. Y, por supuesto, es muy natural que tal

"envoltura" que materializa los intereses fundamentales de una clase, sea mantenida por ella hasta el fin, hasta el límite de lo posible (revolución), mientras que trasformaciones operadas *en el interior de esta envoltura,* pero que no alteran las bases esenciales de la sociedad existente, pueden producirse y se producen sin trastornos sensibles. De lo cual se deduce, entre otras cosas, que no hay "revoluciones puramente políticas". Toda revolución es una revolución social (de desplazamiento de clases) y toda revolución social es una revolución política. Porque las relaciones de producción no pueden ser subvertidas sin también subvertir la expresión política de esas relaciones. E inversamente, el derrocamiento del poder político, significa asimismo el aniquilamiento de la dominación de esa clase en la economía, porque "la política es la expresión concentrada de la economía". Algunas personas consideran que la Revolución francesa difiere de la Revolución rusa, estimando que la primera fue una revolución política y la segunda una revolución social, fundándose en el hecho de que en la Revolución bolchevique la política y los cambios políticos no desempeñaron un papel más importante que en la Revolución francesa, mientras que las alteraciones en las relaciones de producción fueron incomparablemente mayores.

Esta "objeción" es simplemente una confirmación de lo anteriormente establecido por nosotros. Examinemos esta cuestión bajo su fase política. Sabemos que durante la Revolución francesa, el poder pasó de las manos de un grupo de propietarios a mano de otro grupo de propietarios. La burguesía destruyó el estado de los propietarios terratenientes y organizó el estado de la burguesía industrial. En Rusia, por el contrario se quebró la organización de *todos* los propietarios. El trastrocamiento político fue más profundo, dada la mayor profundidad del desplazamiento de las relaciones de producción (nacionalización de la industria, abolición del latifundio, nacimiento del orden social socialista, etc.).

Por lo tanto, *la causa de una revolución es el conflicto entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción, concentradas en la organización política de la clase dominante. Estas relaciones de producción constituyen un freno tan fuerte para la evolución de las fuerzas productivas, que inevitablemente deben ser abolidas para que la sociedad pueda continuar su desarrollo. Si no pueden ser abolidas, impedirán y ahogarán la evolución de las fuerzas productivas, y la sociedad se estancará y retrocederá, es decir entrará en un período de decadencia.*

Con las observaciones apuntadas, el lector podrá comprender por qué la sociedad pudo transformarse evolutivamente de comunismo primitivo, por ejemplo en sociedad patriarcal, y ésta en sociedad feudal. Bajo el comunismo primitivo no existía dominio de clase sobre los medios de producción, ni

aparato político que la apoyase. Por el contrario, el dominio de clase, así como el uso de la fuerza, fueron engendrados por un proceso evolutivo de las relaciones de producción comunistas primitivas, gracias a la aparición de la propiedad privada. Las fuerzas productivas se expandieron, acompañadas de una creciente diferenciación debido a una experiencia cada vez mayor por una parte de los jefes del clan, al desarrollo de la propiedad privada, formándose así el embrión de la clase dominante. Anteriormente no había habido clase dominante, poder dominante. Por lo tanto, nada había de ser destruido. Y el tránsito se hizo sin revolución.

H. Cunow, que en los dos tomos de su obra reduce a Marx a la categoría de un inocente cordero liberal, escribe sobre la revolución: "Cuando Marx habla, en la frase antes citada, de condiciones sociales y de revolución social (en su *Crítica de la economía política.*–NB), no indica, como algunos lo han sugerido, una lucha política por el poder, sino la trasformación de las relaciones sociales de vida que siguen al florecimiento de un modo de producción nuevo modificado... De acuerdo con el punto de vista de Marx, una alteración en el modo de producción, particularmente si el gobierno del estado tratara de sostener por la fuerza las leyes anticuadas correspondientes a una etapa superada de las relaciones económicas, podría conducir a una revolución política o levantamiento de las masas populares; pero este resultado no es siempre necesario. El trastrocamiento de las condiciones de vida sociales y políticas, así como también de las ideologías producidas por un cambio en la estructura económica, puede ser alcanzado gradualmente *sin alzamientos ni combates callejeros* (por ejemplo, por métodos parlamentarios)[4]". Estos razonamientos del honorable profesor socialdemócrata es una miserable mezcla de vulgaridad y de eclecticismo. De hecho, en la frase en la que Marx habla de revolución, señala como causa de revolución el conflicto existente *entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción*. La solución revolucionaria a este conflicto reside precisamente en la ruptura de las relaciones de producción y de las formas políticas que las expresan. Pero en la mente de Cunow el nuevo modo de producción surge hecho a la medida – ¡Dios sabe dónde y cómo! – conduciendo quizá *posteriormente* (¡!) a una evolución política. Este es tan grandioso, tan extraordinario, que nos parece demasiado bueno. Cunow considera el caso del socialismo más o menos así: el capitalismo será sucedido apaciblemente por el modo de producción socialista. Los capitalistas, desde el gobierno, observarán este milagro y se maravillarán de él; y entonces ellos comenzarán por el uso de la violencia (o quizá sin recurrir a ella), a combatir las alteraciones ya verificadas en el modo de producción (comenzarán –si se nos permite la expresión– a exigir sus beneficios, que nadie tuvo en cuenta). Entonces y solamente en este instante, el pueblo indignado, luchando detrás de las barricadas, los expulsará de su seno. Esta es una excelente caricatura para un semanario humorístico pero no puede ser materia de un trabajo científico. Cunow nos facilita un cúmulo de criterios erróneos. En primer lugar, la esencia del conflicto es expuesta falsamente. (Cunow plagia a P. Struve, cuyo artículo en el *Archivo Braun* fue brillantemente rebatido por G. V. Plejanov hace años). En segundo lugar, las fases del proceso revolucionario están expuestas de forma totalmente errónea. En tercer lugar, lo que no aparece en esta revolución es la revolución misma. ¿Que revolución es ésa que no trae aparejado un trastrocamiento político? El cambio en el modo de producción se opera aquí tranquilamente, con mucha prudencia. Su única in-

fluencia en el campo de la política consiste en artimañas parlamentarias. Eso es todo. Herr Cunow repudia la teoría marxista tan completa y desvergonzadamente como ha repudiado la práctica marxista en los últimos años. Y esto, en momentos en que aun los más estúpidos críticos burgueses parecen inclinados a considerar las revoluciones como fenómenos que surgen constantemente, como una especie de necesidad interior, de una situación social dada[5].

Un breve examen de las causas de las revoluciones arrojará mucha luz en este asunto. Las revoluciones burguesas, la Revolución inglesa del siglo XVII, la Revolución francesa de fines del siglo XVIII, han sido luminosamente caracterizadas –en unas pocas líneas– por Marx: "Las revoluciones de 1648 y 1789 no fueron revoluciones *inglesas* y *francesas*; fueron revoluciones de tipo *europeo*. No representaban el triunfo de una *determinada clase* de la sociedad sobre el *viejo régimen político*; eran la *proclamación de un régimen político para la nueva sociedad europea* (es decir de las nuevas relaciones de producción.– NB). En ellas había triunfado la burguesía; pero la *victoria de la burguesía* significaba entonces el *triunfo de un nuevo régimen social*, el triunfo de la propiedad burguesa sobre la propiedad feudal, de la nación sobre el provincialismo, de la concurrencia sobre los gremios, de la participación (de la tierra.–N.B.) sobre el mayorazgo, del sometimiento de la tierra al propietario sobre el sometimiento del propietario a la tierra, de la ilustración sobre la superstición, de la familia sobre el linaje, de la industria sobre la pereza heroica, del derecho burgués sobre los privilegios feudales[6]". En el período de las revoluciones burguesas, los principales obstáculos para la evolución eran las siguientes relaciones de producción: 1) la propiedad feudal de la tierra; 2) el sistema corporativo de la industria naciente; 3) el monopolio comercial. Todos estos obstáculos eran sostenidos por innumerables normas jurídicas. La propiedad privada de los terratenientes producía atributos incontables; muchos campesinos eran obligados a pagar una "renta de hambre" y el mercado interno para la industria era extremadamente reducido. Para que la industria pudiera desarrollarse, *las leyes de propiedad feudal tenían que ser violentadas*. "Los arrendamientos –dice Thorold Rogers[7], refiriéndose a los arrendamientos ingleses en el siglo XVII– comienzan como arriendas de competencia y se transforman rápidamente en arrendamientos de hambre. Llamo arrendamientos de hambre a aquellos que sólo dejan al agricultor lo imprescindible para su subsistencia, con el resultado de que no puede ahorrar ni prosperar[8]".

En Francia, antes de la revolución, "el pueblo gemía bajo el peso de las contribuciones del estado, de los tributos pagados al terrateniente de los diezmos para el clero y de la corvea, impuesto exigido por los tres poderes: el rey, la nobleza y el clero. En cada provincia se podía observar caravanas de 5.000, 10.000 y hasta 20.000 personas, hombres, mujeres y niños, vagando por los caminos como fantasmas. En 1777, el censo oficial del número de mendicantes era de 1.100.000. El hambre era un mal crónico en las aldeas, reapareciendo a intervalos frecuentes, devastando provincias enteras. Los campesinos abandonaban sus aldeas en masa, etc.[9]". Las contribuciones y tributos eran infinitos[10]. Todas estas constituían distintas manifestaciones y expresiones del latifundismo feudal. La propiedad de la tierra, que redujo a los campesinos a mendigos, impedía a la vez el crecimiento de la industria. Una prueba evidente de su efecto retardatario en las fuerzas productivas lo hallamos en Rusia: arrendamientos abusivos, empobrecimiento del campesinado, débil desarrollo del mercado interno, etc. Todo esto determinó en Rusia la revolución de 1905[11].

La organización corporativa de la industria frenaba constantemente el crecimiento de las fuerzas productivas. Por ejemplo, en la industria de Inglaterra había además de un aprendizaje de siete años, una ley que prohibía a los mercaderes y maestros artesanos, en muchas ramas de la producción, emplear como aprendices a los hijos de hombres que no fueran libres o que no tuviesen cierta cantidad de tierra. La reglamentación era minuciosa. Naturalmente, en vista de la difusión general de la producción, no había posibilidad de una economía metódica. Por otra parte, este tipo de relaciones de producción constituía un gran obstáculo para toda iniciativa personal. El progreso técnico no tenía posibilidad de crecimiento. La máquina era vista como una amenaza. El monopolio del comercio era también un pesado lastre, al igual que los inmensos gastos improductivos nacionales. Todo el sistema constituía un lastre que debía ser eliminado bajo el lema de "libertad" (particularmente libertad económica de vender, comprar, explotar). Por supuesto, antes de que este sistema de relaciones de producción finalmente pereciera, nuevas relaciones de producción que expresaban el crecimiento de las fuerzas productivas iban minando su crecimiento, pero *ellas no podían expanderse con suficiente celeridad, no podían mantenerse como el sistema dominante de dichas relaciones.* Este período fue el indicio de la decadencia de la sociedad feudal. Su expresión social fueron los levantamientos "abortados", las insurrecciones, etc. Ese fue el caso, por ejemplo, de las guerras y rebeliones de los campesinos. En Inglaterra se produce la rebelión de Wat Taylor, que era "principalmente una protesta del campesinado inglés contra el orden feudal en sus manifestaciones económicas o sociales[12]." El profesor Petruschevski describe con claridad este período: "La desintegración del feudalismo inglés tal como se constituirá definitivamente a mediados del siglo XVIII, se realizó paralelamente con la desintegración de las bases económicas que lo engendraron. Esta desintegración fue el resultado de la evolución económica de la sociedad inglesa y de su transición gradual de un sistema cerrado de economía en especie a una economía monetaria, a una organización político-económica[13]."

Volviendo ahora a la revolución proletaria y a su consecuencia, es decir, la transición de la forma capitalista al socialismo (que en último término, conduce por evolución al comunismo), nos encontraremos nuevamente con que la causa principal de esta transición es el conflicto entre la evolución de las fuerzas productivas y las relaciones de producción capitalista: "El monopolio del capital (es decir, la detentación exclusiva de los medios de producción por la clase capitalista.– N.B.) se convierte en grillete del régimen de producción que ha crecido con él y bajo él. La centralización de los medios de producción y la socialización del trabajo, llegan a un punto en que se hacen incompatibles con su envoltura capitalista. Esta salta hecha añicos. Ha sonado la hora final de la propiedad privada capitalista. Los expropiadores son expropiados[14]". Las observaciones de Marx significan que el crecimiento de las fuerzas productivas es, sobre todo, una centralización gigantesca de las herramientas técnicas, de las máquinas, de los aparatos, de los instrumentos de producción en general. Este crecimiento implica también un reagrupamiento correspondiente de los hombres. Esto se produce, en parte, en la medida en que la centralización de los instrumentos de producción conduce a la centralización de las fuerzas de trabajo, o, como dice Marx, a la socialización

del trabajo. Sin embargo, esto no es suficiente para producir un equilibrio interno de la sociedad. La evolución de las fuerzas productivas requiere relaciones conforme a un ***plan***, es decir, relaciones de producción ***conscientemente reguladas***. Pero hay aquí un obstáculo básico de la estructura capitalista; es, jurídicamente hablando, la propiedad privada de los capitalistas o la propiedad capitalista colectiva, controlada por grupos capitalistas nacionales. En consecuencia, para que las fuerzas productivas puedan desarrollarse, el marco capitalista debe estallar, es decir, deben estallar las relaciones de producción capitalistas, esas relaciones de producción fundamentales que tienen su expresión jurídica en la propiedad capitalista, y que son perpetuadas políticamente por el poder político capitalista. Esta contradicción fundamental puede expresarse de diversas maneras. La guerra mundial fue una de esas expresiones. Las fuerzas productivas de la economía mundial "exigen" una regulación mundial, el "marco nacionalcapitalista" es demasiado estrecho para ellas; esta situación conduce a la guerra y la guerra a la ruptura del equilibrio social. La forma trustificada del capitalismo, la restricción artificial de la producción a fin de aumentar las ganancias, el monopolio de las invenciones (legalmente expresado por las patentes), el descenso de la capacidad adquisitiva del mercado doméstico (bajos salarios, etc.), los inmensos gastos improductivos, los obstáculos levantados por la propiedad privada en el camino del progreso técnico (por ejemplo, las objeciones del propietario de un solar a que se tiendan cables sobre su terreno, impidiendo así un sistema general de electrificación), etc., todo esto expresa bajo formas y niveles diferentes, la contradicción fundamental entre el crecimiento de las fuerzas productivas y el marco de las relaciones de producción capitalista.

El trastrocamiento revolucionario que acompaña la transición de una forma social a otra, aparece como un choque entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción. Pero esta contradicción entre las fuerzas productivas y las relaciones de propiedad en una sociedad dada no es algo súbito, sino que se hace perceptible *mucho* antes de que la revolución se *desarrolle*, durante un largo período, terminando en un aniquilamiento de aquellas relaciones de producción que obran como un obstáculo a un desenvolvimiento de las fuerzas productivas. Este "punto de ebullición" es alcanzado cuando las nuevas relaciones de producción ya han madurado en las mismas entrañas de las antiguas relaciones de producción. (Véase K. Marx: *Contribución a la crítica de la economía política*. Prólogo).

Veamos un ejemplo actual de esta "incubación" de nuevas relaciones en la matriz de las antiguas relaciones productivas. La estructura capitalista incluye la totalidad de las relaciones de producción de la sociedad capitalista, cuya característica fundamental es la totalidad de relaciones entre los trabajadores y capitalistas las que pueden ser expresadas —como se ha visto— por medio de cosas (el capital). La estructura capitalista de la sociedad está, por lo tanto, determinada principalmente por la combinación de las relaciones entre los capitalistas individuales y aquellas existentes entre los trabajadores. La estructura capitalista de la sociedad no está de nin-

guna manera totalmente expresada en las relaciones existentes en el interior de la clase capitalista ni debe buscarse su "esencia" en las relaciones entre los trabajadores. Esta esencia consiste en la combinación de ambas formas de las relaciones de producción capitalista; el nexo que vincula y une a las dos clases básicas, cada una de las cuales constituye por sí misma un conjunto de relaciones de producción, como ha sido establecido anteriormente. He aquí la manera en que madura un nuevo modo de producción dentro de uno viejo.

En el interior de las relaciones de producción capitalista, es decir, en el interior de la combinación de clases, una parte de estas relaciones de producción constituye la base del nuevo "orden socialista". Ya hemos visto lo que Marx considera como base del orden socialista: por una parte, la centralización de los medios de producción (o sea de las fuerzas productivas) y además (especialmente en las relaciones de producción) "el trabajo socializado", es decir, principalmente las relaciones existentes en el interior de la clase trabajadora, la totalidad de las relaciones de producción dentro del proletariado, el nexo de producción entre todos los trabajadores. Sobre esta relación de cooperación que madura en el seno de las relaciones de producción capitalista en general, debe construirse el templo del futuro.

Debemos aclarar también otra cuestión. Ya hemos visto que la causa de una revolución reside en el conflicto entre las fuerzas productivas y las relaciones básicas de producción o relaciones de propiedad. Ahora bien, esta contradicción fundamental en la producción se expresa en un conflicto entre *una* fase de las relaciones de producción capitalistas y la *otra* fase de esas relaciones. Es claro que el trabajo centralizado y socializado, encarnado por el proletariado, se vuelve cada vez más irreconcialiable con la dominación económica (y, por lo tanto, política) de los capitalistas. Este "trabajo socializado" exige una economía metódica, y no tolera la anarquía entre las clases. Expresa la tendencia de la sociedad hacia la organización, la que no puede realizarse plenamente en la sociedad capitalista, porque la sociedad clasista es una sociedad no organizada, contradictoria. Ahora bien, es evidente que los capitalistas no pueden ni quieren abandonar su dominio de clase. Es, por lo tanto, necesario eliminar el dominio de los capitalistas, a fin de alcanzar la posibilidad de una organización total. En consecuencia, estamos en presencia de un conflicto entre las relaciones de producción encarnadas por el proletariado y las personificadas por la burguesía.

Esto nos permitirá lo siguiente: Desde el momento que los *hombres* hacen la historia, el conflicto entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción no será expresado por un ataque de las máquinas, de las cosas, contra los hombres, lo que sería una suposición monstruosa y hasta ridícula. Evidentemente, el desarrollo de las fuerzas productivas coloca a los *hombres* en una posición de

franco antagonismo y el conflicto entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción halla su expresión en un conflicto *entre hombres*, en un conflicto *entre las clases*. Porque las relaciones de cooperación entre los trabajadores se expresa en el individuo, en el proletariado, con sus intereses, sus aspiraciones, su energía social y su poder. Y viceversa, la base restrictiva, dominante, de las relaciones de producción capitalista, se expresa también en individuos, en la clase capitalista. *El conflicto toma la forma de una aguda lucha de clases, de una lucha revolucionaria entre las clases, de una lucha revolucionaria del proletariado contra la clase capitalista.*

Los trovadores oportunistas de la socialdemocracia, tales como H. Cunow, gustan insistir sobre la "poca madurez" de las condiciones actuales, para probar lo cual buscan apoyo en Marx, quien sostuvo que ninguna forma social desaparece antes de que se hayan desarrollado todas las fuerzas productivas que podía encerrar, ni se establecen tampoco nuevas relaciones de producción en lugar de las precedentes, mientras que las condiciones materiales indispensables a su existencia no hayan madurado en el seno de la antigua sociedad. Estos sabios ingeniosos proceden, por lo tanto, a expurgar la superficie de la tierra en busca de lugares –por ejemplo Africa Central– en los que no existen bancos de créditos y donde todavía los salvajes andan desnudos. Como respuesta, citaremos un párrafo de uno de nuestros propios libros: "La guerra mundial, el comienzo de la era revolucionaria, etc., *es justamente una prueba de la madurez objetiva* de que hablamos. Tenemos aquí un conflicto de la mayor intensidad, como consecuencia de un antagonismo que se ha desarrollado en enormes proporciones y que se reproduce constantemente, habiendo nacido en el seno del sistema capitalista. Su fuerza destructiva es un hermoso índice del nivel alcanzado por la evolución capitalista, una trágica expresión de la completa incompatibilidad del desarrollo ulterior de las fuerzas productivas con la envoltura de las relaciones de producción capitalistas. Nos encontramos aquí con el derrumbe que tantas veces predijo el creador del socialismo científico[15]"

3. LA REVOLUCION Y SUS FASES

Hemos observado que el punto de partida de la revolución es un conflicto entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción, conflicto que sitúa en una situación particular a la clase portadora del nuevo modo de producción "determinado" su conciencia, y su voluntad en una dirección específica. La condición necesaria para una revolución es, por lo tanto, una modificación profunda en la conciencia de la nueva clase, una revolución ideológica en la clase que ha de servir de sepulturero a la sociedad antigua.

Es indispensable extenderse en este asunto, sobre todo para reconocer que esta revolución tiene una base material. Además, es necesario aclarar por qué nos hallamos aquí ante una violenta alteración en la conciencia de una nueva clase, es decir, un proceso *revolucionario*.

Todo orden social se basa, como hemos repetido varias veces, no sólo en un fundamente económico, porque las ideologías que prevalecen en determinado orden de cosas sirven como puntales en el sostenimiento del régimen existente.

Estas ideologías no son juego de niños, sino que sirven de distinto modo para mantener el equilibrio del cuerpo social. Es evidente que si la psicología e ideología de las clases oprimidas fueran absolutamente hostiles al orden existente, este último no podría mantenerse. Toda forma social nos convencerá que su existencia es posible en la medida en que reine una mentalidad y una ideología de paz civil. El mejor ejemplo de esto lo constituye el capitalismo, al comienzo de la guerra mundial de 1914-18. Mientras que la clase trabajadora había desarrollado una ideología autónoma de la burguesía, aquélla, no obstante, estaba fuertemente imbuida de la fe en la permanencia del orden mundial capitalista y de su unión con el estado capitalista. El espíritu colaboracionista tenía gran fuerza. Ningún verdadero levantamiento de una clase contra otra era posible antes de que se produjese una total revolución psicológica e ideológica. Dicha revolución espiritual se produce cuando el proceso evolutivo de las condiciones materiales coloca a la clase oprimida en una "situación intolerable", obligándola a ver con claridad que no hay oportunidades de mejoramiento bajo el orden imperante: y esto se logra cuando el conflicto entre el crecimiento de las fuerzas productivas y las relaciones de producción han provocado un colapso del equilibrio social y han hecho imposible su surgimiento sobre la antigua base. Si observamos el curso de la revolución proletaria, encontraremos que la clase trabajadora ha adquirido ya una psicología e ideología que eran más o menos hostiles al orden existente durante la evolución capitalista de la humanidad. El marxismo expresó esta ideología de la manera más clara y profunda. Pero precisamente por el hecho de que el capitalismo podía desarrollarse y continúa haciéndolo, pagaba más altos salarios al trabajador gracias al saqueo y explotación despiadada de las colonias, no era de ninguna manera "intolerable" en la conciencia de las masas trabajadoras. Más aun, las clases trabajadoras de Europa y América sentían una comunidad de intereses particulares con el estado capitalista. A la vez, el marxismo marxista, surgido en el terreno de la revolución de 1848, había sido reemplazado en los partidos obreros por un "marxismo de la Segunda Internacional" muy especial, el que falseaba la doctrina marxista doblemente, con respecto a la revolución social y con respecto a la doctrina del empobrecimiento, del colapso capitalista, de la dictadura proletaria, etc. Esto provocó la traición de los partidos socialdemócratas en 1914 y las tendencias patrioteras en la clase trabajadora. Sólo la guerra, expresión de los antagonismos en el desarrollo capitalista y sus consecuencias, demostraron que las cosas "no po-

dían continuar como hasta entonces". La psicología e ideología del colaboracionismo clasista fueron gradualmente reemplazadas por la psicología e ideología de la guerra civil, y, en el campo ideológico puro, el marxismo de la Segunda Internacional comenzó a ser sustituido por el verdadero marxismo, es decir, por lo que puede ser designado con propiedad, *comunismo científico.*

Por lo tanto, esta revolución en las ideas consiste en un colapso de la vieja psicología e ideología (destrozadas por las nuevas realidades turbulentas de la post-guerra) y la creación de una nueva y verdadera psicología e ideología verdaderamente revolucionarias.

La canalla socialdemócrata no lo comprenderá jamás. Por el contrario prefieren afirmar que ninguna revolución proletaria puede surgir de la miseria y el hambre, porque una revolución que emerge de este suelo no es una revolución "genuina". La concepción de Marx a este respecto está contenida en un editorial del *New York Tribune* del 2 de febrero de 1854: "Pero no debemos olvidar que existe en Europa una sexta potencia, manteniendo a ratos su dominación sobre todas las cinco llamadas 'grandes potencias' y haciéndolas temblar. Esta potencia es la revolución: Después de haber permanecido largo tiempo en quieto retiro, ha sido de nuevo llevada al campo de batalla por la crisis y el hambre... Sólo se necesita una señal y la sexta y formidable potencia europea surgirá cubierta de refulgente armadura espada en mano, como Minerva de la cumbre del Olimpo. La inminente guerra europea dará la señal[16]".

Marx, no hace afirmaciones imbéciles sobre la imposibilidad de la revolución proletaria después de la guerra, de que la revolución no puede edificarse sobre la miseria, etc. Marx puede haberse equivocado con respecto al ritmo de la evolución, pero predijo brillantemente los principales hitos del curso de los acontecimientos: crisis, hambre, guerras, etcétera.

La segunda fase de la revolución es la fase política, es decir, la toma del poder por la nueva clase. La psicología revolucionaria de la nueva clase, consciente, entra en acción. La clase oprimida, enfrentándose con el poder concentrado de la clase dominante, es decir, con su aparato estatal, desorganiza en el proceso de la lucha el poder político de su enemigo, a fin de vencer la resistencia que ofrecen. La organización estatal es, hasta cierto punto, destruida y nuevamente reedificada parcialmente con elementos del nuevo sistema y en parte con nuevos elementos. Debemos subrayar aquí que la toma del poder por la nueva clase no es ni debe ser una simple transferencia de la misma organización estatal de unas manos a otras. Hay círculos socialistas que cometieron este error. Marx y Engels hablan específicamente de la destrucción de un antiguo poder y de la creación de uno nuevo. Y esto es muy comprensible, porque la organización estatal es la más alta expresión del poder de la clase dominante, su materialización, su autoridad concentrada, su

aparato de combate, su principal arma de defensa propia contra la clase oprimida. ¿Cómo podría la clase oprimida vencer la resistencia de sus opresores sin arrebatar de la mano de éstos la más importante arma de opresión? ¿Cómo puede una economía ser derrotada *sin desorganizar su poder*? O los poderes de la clase dominante permanecen incólumes, en cuyo caso la revolución fracasa por definición, o la revolución triunfa, lo que implica, también por definición, la desorganización, la destrucción de las fuerzas (en primer lugar del aparato político) de la clase dominante. Pero como el poder material de la autoridad del estado es expresado principalmente a través de las fuerzas armadas, es decir, el ejército, es evidente que ese trabajo previo de destrucción deberá centrarse principalmente en el ejército. La Revolución inglesa en el siglo XVII así lo demostró, destruyendo el poder estatal de los reyes feudales, su ejército, etc., y creando el ejército revolucionario de los puritanos y la dictadura de Cromwell. La Revolución francesa también nos sirve de ejemplo, pues desintegró el ejército real y organizó un ejército revolucionario sobre una nueva base. La Revolución rusa, que comenzó en 1917, hizo otro tanto, destruyó el mecanismo estatal de los latifundios feudales y de la burguesía, desorganizó y destruyó el ejército imperial y creó un estado totalmente distinto y su correspondiente ejército revolucionario.

Tanto Marx como Engels consideraron teóricamente esta cuestión. Nosotros no nos dedicaremos a probar esta afirmación, teniendo en cuenta que el lector puede encontrar material necesario en *El estado y la revolución*, de Lenin, cuya ortodoxia marxista es ahora reconocida aun por teóricos burgueses tales como Struve y particularmente P. I. Novgerodtsev (*Sobre el Ideal Social*, Berlín, 1921 [en ruso]). Los teóricos socialdemócratas, acorralados, se ven obligados a atacar a Marx abiertamente y a atacar el aspecto revolucionario "destructivo" de su doctrina. Esta grata tarea recayó sobre Heinrich Cunow[17], quien repite la estúpida fábula de Sombart, según la cual el científico Marx infligió graves perjuicios al revolucionario Marx. Cunow distingue dos aspectos "divergentes" en la teoría del fundador del comunismo científico; en primer lugar, según Cunow, el estado es considerado por Marx *sociológicamente* como algo que nace de las condiciones de la evolución económica, como una organización que cumple funciones sociales; en segundo lugar, Marx también concibe al estado desde un punto de vista *puramente político*, como un instrumento de opresión clasista, responsable de todo mal. El primer punto de vista es el de un científico; el segundo, el de un "revolucionario optimista" (¡!). En este último, según Cunow debemos buscar una explicación al odio que Marx sentía hacia el estado y sus esfuerzos por derribar el aparato estatal burgués.

Es fácil señalar el error de Cunow. Se equivoca al establecer un contraste entre las "funciones sociales" del aparato del estado y su carácter de opresión clasista. "La política es la expresión concentrada de la economía". La producción capitalista es inconcebible sin el estado capitalista. La producción

capitalista, desde luego, cumple muy importantes funciones. Pero asimismo es cierto que, durante una revolución, las "importantes funciones sociales", sólo cambian de vestidura histórica, lo que ocurre mediante una sustitución de clase, mediante una *supresión* de las nuevas relaciones. Los sofismas de Cunow son una repetición de los sofismas de Renner. Durante la guerra, Renner defendió el patrimonio de los Habsburgos y la explotación capitalista, escudándose en el siguiente razonamiento: las personas poco instruidas piensan que el capital es un objeto: Marx demostró que es un conjunto de relaciones sociales. Estas relaciones presuponen necesariamente dos fases: el capitalista y los trabajadores. Consecuentemente –infiere Renner– cuando él habla de los trabajadores, necesariamente se supone la existencia del capitalista. Por consiguiente, al defender al obrero se debe defender también al capitalista, porque ninguno puede existir sin el otro; tales son los "intereses" del conjunto. Todas estas consideraciones aceptan *a priori* que el trabajador asalariado desea permanecer siempre en esa condición. Pero lo esencial es que la revolución plantea la cuestión no del "derecho" de ser asalariado sino del "derecho" a *dejar* de serlo.

La fase política de la revolución no implica, por lo tanto, una simple *captura* por una nueva clase de la *vieja maquinaria*, sino una demolición más o menos radical (según la clase que realice la transformación) y la edificación de una nueva organización, es decir, una nueva combinación de cosas y hombres y una nueva sistematización de las ideas correspondientes.

La tercera fase de la revolución es la *económica*. La nueva clase en el poder utiliza a ese poder como una palanca para lograr la transformación económica, rompe las antiguas relaciones de producción y comienza a erigir las nuevas relaciones que han estado madurando en la matriz del viejo orden y en *contradicción* con él. Marx define este período de la revolución del siguiente modo, al examinar el problema de la revolución proletaria: "El proletariado se valdrá de su dominación política para ir arrancando gradualmente a la burguesía todo el capital, para centralizar todos los instrumentos de producción en manos del estado, es decir, del proletariado organizado como clase dominante y para aumentar con la mayor rapidez posible la suma de las fuerzas productivas. Esto, naturalmente, no podrá cumplirse al principio más que por una violación despótica del derecho de propiedad y de las relaciones burguesas de producción, es decir, por la adopción de medidas que desde el punto de vista económico parecerán insuficientes e insostenibles, pero que en el curso del movimiento se sobrepasarán a sí mismas y serán indispensables como medio para transformar radicalmente todo el modo de producción[18]".

Aquí se nos plantea un problema fundamental: ¿cómo se produce y debe ineluctablemente producirse esta transformación de las relaciones de producción?

Para los socialdemócratas el problema era muy simple. La nueva clase –en este caso el proletariado– destituye a las "cabezas" que dirigen el proceso económico diciéndoles: "váyanse, imbéciles". Los "imbéciles" se van, más o menos corridos por el proletariado, quien recibe intacto el aparato social de producción, madurado espléndidamente en el vientre del Abraham capitalista. El proletariado instala entonces sus propias "cabezas" y el problema está resuelto. La producción continúa sin interrupción, el proceso de producción no sufre retraso, la sociedad navega armoniosamente rumbo hacia un orden socialista perfecto. Pero un examen más minucioso de la revolución en las relaciones productivas nos demostrará que estas relaciones, juzgándolas desde el punto de vista del proceso de trabajo, son ni más ni menos que un complejo aparato humano de trabajo, un sistema de personas relacionadas entre sí, quienes, como sabemos, están vinculadas por un lazo específico. Además –un punto de extrema importancia–, las funciones de los diversos grupos de personas en la sociedad dividida en clases están vinculadas entre sí, *atadas a su función de clase*. Por lo tanto, un cambio en las relaciones de clase destruye en mayor o menor medida el antiguo aparato de trabajo, y construye uno nuevo, precisamente como en la fase política de la revolución. Evidentemente, se producirá una disminución temporal de las fuerzas productivas: todo cambio social provoca trastornos. Es también evidente que el grado en que el antiguo aparato sea destruido, la profundidad de la herida dependerá sobre todo de la importancia del cambio producido en las relaciones de clase. En las revoluciones burguesas el poder económico pasa de un grupo de propietarios a otro. El principio de la propiedad no pierde validez y el proletariado permanece en el mismo lugar. En consecuencia, el aniquilamiento y desintegración de las viejas instituciones es mucho menor que en los casos en que el sector más bajo de la pirámide, el proletariado, trata de ascender a la cima. En dicho caso, es inevitable una gran conmoción. El antiguo orden clasista: burguesía, aristocracia intelectual, intelectuales de la clase media, proletariado, es *destruido*. El proletariado está completamente solo: los demás sectores se alzan contra él. Todo eso provoca una inevitable desorganización temporal de la producción, la que continúa, hasta que el proletariado logra ordenar nuevamente a los hombres, uniéndolos con un *nuevo vínculo*, es decir, hasta que se establece un nuevo equilibrio estructural en la sociedad.

Este principio fue anunciado por el autor de este libro en su *Teoría económica del período de transición* (particularmente en el capitulo III), al que remitimos a los interesados en su estudio. Pero haremos aquí algunas observaciones suplementarias que no estarán de más. 1) ¿puede considerarse este punto de vista como ortodoxo? Creemos que Marx lo interpretó así; al

menos es significativo el hecho de que Marx usa aquí precisamente la misma expresión que en su polémica sobre la destrucción del estado. El afirma que el marco de las relaciones de producción capitalista estallan[19]. En otros pasajes habla de disolución y de reedificación. Evidentemente, un estallido de las relaciones de producción debe interrumpir la "regularidad del proceso de producción", lo que sería, por supuesto, mucho mejor. Probablemente, este es el pensamiento que asoma –aunque en forma rudimentaria– cuando Marx dice que la "irrupción despótica" del proletariado es económicamente "insostenible" pero que luego se justifica y resulta provechosa. 2) Hemos oído gran número de objeciones con respecto a la Nueva Política Económica en Rusia. Sus autores señalan que en la *Teoría económica del período de transición* somos muy parciales en nuestra defensa del Partido Comunista Ruso en su ataque ciego contra todo, porque los hechos demuestran en la actualidad que el mecanismo no debía haber destruido y ahora parecería que nos hubiésemos vuelto tan indulgentes y corteses como la banda de Scheidemann. En otras palabras, la destrucción del aparato de producción capitalista es representado como un hecho de la realidad rusa, pero no como una ley general del tránsito revolucionario de una forma social (capitalista) a otra (socialista). Esta "objeción" está, desde luego, basada en una incomprensión total del problema. Los trabajadores rusos no podían admitir nuevamente a los capitalistas, después de haberles propinado una aplastante derrota, hasta que las condiciones del nuevo equilibrio social hubieran sido establecidas en sus principales líneas generales. Pero nuestros críticos prefieren comenzar por el fin. Aun en nuestro mecanismo oficial, por ejemplo en el ejército, estamos admitiendo ahora a gran número de antiguos oficiales zaristas, y dándoles puestos de mando. ¿Podríamos haber hecho esto al comienzo de la revolución? Si nos hubiéramos *abstenido* de destruir el viejo ejército zarista, el ejército no hubiera podido ser gobernado por los trabajadores y éstos hubieran sido dominados por el ejército; lo cual ha sido suficientemente probado por las experiencias de los ministros Scheidemann y Noske en Alemania, Otto Baüer y Renner en Austria, y Vandervelde en Bélgica. 3) La Nueva Política Económica rusa está determinada por el carácter campesino del país: es decir, por condiciones específicamente rusas. 4) Estamos considerando, desde, luego, el curso corriente de los acontecimientos. Pero en condiciones particulares, puede darse una situación en la que sea necesaria la destitución. Por ejemplo, si el proletariado resulta vencedor en las naciones más poderosas, es posible que la burguesía y todo su aparato capitule inmediatamente.

El punto de vista expuesto de ninguna manera implica que la sociedad se desintegre en sus componentes individuales. Por el contrario, sostiene que las diversas capas jerárquicas de hombres se separan unas de otras El proletariado rompe con los otros estratos (intelectuales, técnicos, burguesía, etc.) pero el mismo en cuanto conjunto de hombres, cierra sus filas al menos en su parte más importante. Esto forma la base de las *nuevas* relaciones de producción. Hemos visto ya que el "trabajo socializado", representado principalmente por la clase trabajadora, es el elemento que "ha madurado" dentro del viejo marco del orden económico.

La cuarta (y última) fase de la revolución es la *revolución técnica*. Un nuevo equilibrio social ha sido alcanzado; es decir, un nuevo y

duradero marco a las relaciones de producción ha sido creado, capaz de servir de forma evolutiva a las fuerzas de producción. Se inicia entonces un movimiento acelerado de esas fuerzas. Los obstáculos son superados, las heridas causadas por la crisis social se restañan y se inicia un ascenso hasta entonces desconocido. Se introducen nuevas herramientas, se crea una nueva base técnica, se produce una verdadera revolución en la técnica. Ahora comienza un período evolutivo orgánico normal de la nueva forma social, creando su psicología e ideología correspondientes.

Recapitulemos. El punto de partida del desarrollo revolucionario fue una ruptura del equilibrio entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción, evidenciadas por las pérdidas de equilibrio entre las diversas categorías de las relaciones de producción. A su vez, la pérdida de equilibrio entre las clases es expresado, principalmente, por la destrucción de la ideología de la armonía social. Luego se produce una súbita ruptura del equilibrio político, el que es restaurado sobre una nueva base, luego una ruptura brusca del equilibrio estructural económico, a su vez restaurado sobre una nueva base, seguido por la erección de un nuevo fundamento técnico. La sociedad comienza su vida sobre una base nueva, y todas sus funciones adquieren un nuevo ropaje histórico.

4. CAUSA Y EFECTO EN EL PERIODO DE TRANSICION; CAUSA Y EFECTO EN LOS PERIODOS DE DECADENCIA

Al examinar el proceso revolucionario, lo que no es sino un proceso de tránsito de un orden social a otro, llegamos a la conclusión de que este proceso, después de su colisión inicial entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción, pasa a través de un número de fases, comenzando con la ideológica y terminando con la técnica, es decir, es un orden revertido. Con respecto a este problema, sería útil analizar un ejemplo concreto facilitado por la revolución proletaria. Heinrich Cunow, crítico de Marx por vocación, halla una contradicción entre dos pasajes de Marx: uno, tomado de la *Miseria de la filosofía*, el otro del *Manifiesto Comunista*. En el primer pasaje se lee: "En el transcurso de su desarrollo, la clase obrera sustituirá la antigua sociedad civil por una asociación que excluya a las clases y su antagonismo; y no existirá ya un poder político propiamente dicho, pues el poder político es precisamente la expresión oficial del antagonismo de clase dentro de la sociedad civil." El otro pasaje, tomado del *Manifiesto Comunista*, define el curso de los acontecimientos del siguiente modo: "Si en la lucha contra la burguesía, el proletariado se constituye indefectiblemente en clase; si mediante la revolución se convierte en clase dominante y, en

cuanto clase dominante, suprime por la fuerza las viejas relaciones de producción, suprime al mismo tiempo que estas relaciones de producción las condiciones para la existencia del antagonismo de clase y de las clases en general y, por lo tanto, su propia dominación como clase[20]."

Cunow hace la siguiente crítica: "Este [el pasaje del *Manifiesto Comunista*. –N.B.] es, sociológicamente hablando, casi la antítesis del párrafo citado de la *Miseria de la filosofía*. En el último trabajo, se plantea la supresión de la división de clases en el curso de la evolución social y recién después, en virtud de ese mismo hecho, es trastrocada la base del añejo poder político, produciéndose una nueva conquista política (!). Pero en el *Manifiesto Comunista*, la conquista del poder estatal tiene lugar en primer término y sólo posteriormente, en medio de una transformación de ese poder, se produce, el trastrocamiento de las relaciones de producción capitalista, luego, debido a su progresiva caída, la desaparición de las oposiciones de clase y finalmente la supresión total de las clases[21]". Cunow, por lo tanto, sostiene que en la *Miseria de la Filosofía* Marx se comporta como un sabio evolucionista, mientras que en el *Manifiesto Comunista* se revela como un revolucionario frenético. Cunow falsea aquí descaradamente los hechos, porque él sabe que la *Miseria de la Filosofía* hace un llamamiento a la "batalla sangrienta" ("La lucha o la muerte, la guerra sangrienta o la nada; así está planteada la cuestión".). En el primer pasaje, Marx está hablando del período *posterior* a la conquista del poder, de la desaparición progresiva del poder del proletariado; no está discutiendo ninguna "conquista política". Y el poder proletario está concebido desde el comienzo como un elemento destinado a desaparecer. Lo mismo puede decirse en el caso del *Manifiesto Comunista*. No hay duda, pues, de que Marx consideraba la conquista del poder político (es decir, la destrucción de la antigua maquinaria estatal y su reemplazo por una nueva) como un requisito para la transformación de las relaciones de producción, llevadas a cabo mediante una violenta "expropiación de los expropiadores". Las cosas se presentan pues, er un orden invertido. El análisis no procede de la economía a la política, sino de la política a la economía. Pues desde el momento que las relaciones de producción han sido transformadas con ayuda del poder político, es evidente que la economía está determinada aquí por la política. Cunow está totalmente equivocado cuando afirma que estamos considerando una sociología que precisamente contradice la verdadera sociología de Marx. El calificativo apropiado para este procedimiento es el de *falsificación*.

Es importante no perder de vista que el punto de vista de todo el proceso es el conflicto entre la evolución de las fuerzas productivas y las relaciones de propiedad. La transformación social está

basada sobre este comienzo y no cesa su áspero curso hasta que se constituye un nuevo equilibrio estructural en la sociedad. En otras palabras, una revolución comienza cuando las relaciones de propiedad se han convertido en un obstáculo para la evolución de las fuerzas productivas. La revolución realiza su tarea tan pronto como se establecen nuevas relaciones de producción y se crean formas que favorezcan la evolución de las fuerzas productivas. ¿Y qué hay entre estos dos puntos extremos de la revolución? *La influencia retroactiva de las superestructuras.*

En los capítulos anteriores hemos visto que la superestructura no es una parte simplemente "pasiva" del proceso social; es una fuerza espécifica, contra la que sería absurdo luchar, como hasta Cunow lo admite. Lo que se produce aquí es un proceso muy largo en el tiempo, de influencias retroactivas; esa extensión en el tiempo proviene del carácter catastrófico de todo el proceso de la supresión de las funciones habituales. En los llamados "tiempos normales", cualquier contradicción que surja entre las fuerzas productivas y la economía es rápidamente extinguida, ejerce rápidamente su influencia sobre la superestructura, luego ésta influye a su vez sobre la economía y las fuerzas productivas, repitiendo un ciclo una y otra vez. En este caso, sin embargo la adaptación recíproca de las diversas categorías del mecanismo social ocurren con tremenda lentitud, con dolor, al precio de grandes sacrificios y las contradicciones adquieren aquí proporciones gigantescas. No es sorprendente, por lo tanto, que el proceso de la influencia retroactiva de la superestructura (ideología política, conquista del poder, aplicación de este poder para modelar nuevamente las relaciones de producción) se prolongue, abarcando todo un período histórico. Pero precisamente esa es la *peculiaridad del período de transición,* cosa que Herr Cunow no alcanza a comprender.

Hay otra cuestión que no debemos descuidar. Toda fuerza superestructural, incluyendo también la autoridad concentrada de una clase, su autoridad estatal, es un *poder*; pero este poder no es *ilimitado*. Ninguna fuerza puede salirse de sus propios límites. Los límites impuestos al poder político de una nueva clase que ha tomado el poder son inherentes al estado imperante de las condiciones económicas y, por lo tanto, de las fuerzas productivas. En otras palabras: *las transformaciones en las relaciones económicas, que pueden ser obtenidas con la ayuda del poder político, dependen del estado previo de las relaciones económicas.* Esto puede ser claramente observado en la Revolución proletaria rusa. En octubre de 1917, la clase trabajadora tomó el poder, pero no pudo pensar en centralizar y socializar las economías pequeñoburguesas, particularmente la economía campesina. En 1921 se vio claro que la economía rusa era aún más fuerte de lo que se había supuesto y que las fuerzas de la maquinaria estatal proletaria sólo eran suficientes para

mantener la socialización de un sector de la gran industria. Veamos ahora otro aspecto del problema. Intentemos comprender la naturaleza de la interrupción del desenvolvimiento de las fuerzas productivas, determinada por el proceso revolucionario; asimismo, la *reducción* temporal en el nivel de estas fuerzas productivas.

La sociedad no organizada, cuya expresión más genuina es la sociedad capitalista productora de mercancías, se desarrolla siempre por saltos. Sabemos bien que el capitalismo implica guerras y crisis industriales. Sabemos asimismo, que estas guerras y crisis son una "fase esencial" del orden capitalista. En otras palabras, la existencia del capitalismo implica necesariamente crisis y guerras capitalistas. Esta es una "ley natural" de la evolución capitalista. ¿Cuál es la significación de esta ley, si se la considera desde el punto de vista de las fuerzas productivas de la sociedad? Consideremos en primer término las crisis. Hay una disminución del trabajo fabril, un aumento de la desocupación, una reducción de la producción. Muchas empresas, sobre todo las pequeñas, desaparecen. En otros términos, hay una parcial *destrucción de las fuerzas productivas*. Paralelamente a este proceso, se produce un acrecentamiento de las *formas organizadas* del capitalismo, un fortalecimiento de las grandes empresas, la formación de trust y otras poderosas organizaciones monopolistas. Después de la crisis, acontece un nuevo ciclo de desarrollo, un nuevo crecimiento sobre una *nueva* base, con *formas superiores* de organización, que imprimen un impulso más grande a la evolución de las fuerzas productivas. La posibilidad de una evolución continuada se adquiere por lo tanto, al precio de una crisis y de una pérdida de fuerzas productivas durante la crisis. En cierto modo, lo mismo ocurre en las guerras capitalistas. Estas guerras constituyen una expresión de la competencia capitalista y van acompañadas de una caída temporaria de las fuerzas productivas. Después de las guerras, los estados burgueses ensanchan sus límites; las grandes potencias se hacen aún más poderosas y los pequeños estados son absorbidos. El capitalismo asume proporciones mundiales, obteniendo más grandes campos de explotación; el ámbito en el cual las fuerzas productivas pueden desarrollarse se extiende: una decadencia pasajera es seguida de un proceso más rápido de acumulación. Puede, en consecuencia, afirmarse que la posibilidad de una *producción ampliada* es adquirida, en este caso también, al precio de una decadencia pasajera de las fuerzas productivas.

La misma ley puede ser igualmente aplicada en mayor escala a la evolución de la sociedad capitalista. El significado de la revolución consiste en la eliminación de un *obstáculo* al desarrollo de las fuerzas productivas. Por extraño que parezca, al destruírsele, la revolución aniquila temporalmente una parte de las fuerzas productivas. Esto es tan inevitable como las crisis en el sistema capitalista.

Los efectos destructivos de la revolución (los "débitos de la revolución") pueden considerarse los siguientes:

1) *Destrucción física de los elementos de producción.* El aniquilamiento de personas y cosas, en cualquier forma, durante la guerra civil, deben ser incluidos aquí. Si las barricadas son construidas con vagones de ferrocarriles y los hombres mueren (la guerra civil y la guerra de clases implican sacrificios), esto significa la destrucción de fuerzas productivas. La inutilización de máquinas, ferrocarriles, fábricas, ganado, etc.; el perjuicio y ruina de los instrumentos de producción, por el sabotaje, la falta de reparación o de reemplazo de las partes destruidas, etc., la falta de trabajadores, debido a la guerra; el éxodo de los intelectuales, etc., son las fases de la destrucción física de las fuerzas productivas.

2) *Deterioro de los elementos de producción.* Comprende deterioro de maquinaria por falta de reparación, agotamiento físico de las fuerzas obreras, etc.; recurrencia a sustitutos inferiores (utilización de metales de menor calidad, reemplazo del trabajo masculino por el femenino o por niños, introducción del elemento pequeñoburgués en las fábricas, etc.).

3) *La ruptura de los vínculos entre los elementos de producción.* Esta es la causa principal de la desintegración específica revolucionaria. Provoca la desorganización de las relaciones productivas de que ya hemos hablado. (La ruptura del vínculo entre el proletariado, por una parte, y los trabajadores técnicos y la burguesía por la otra, la desintegración de las organizaciones capitalistas, el debilitamiento de las relaciones entre la ciudad y el campo, etc.) Esto no significa una destrucción física de las fuerzas productivas (cosas y hombres), sino su *desplazamiento del proceso de producción* (fábricas cerradas, hombres sin trabajo). También hay una pérdida debido a la "falta de competencia" inicial de la nueva clase, sus dificultades para crear sus organizaciones, sus "errores", etc.

4) *Utilización de las fuerzas productivas para el consumo improductivo*, incluyendo la adaptación de un gran sector de ellos a trabajos militares, manufactura de cañones, de rifles y de otros materiales de guerra[22].

Estos datos nos son facilitados por la experiencia de la revolución proletaria. Evidentemente, cualquier revolución presentará el mismo esquema, pero el "gasto" total de la revolución será en general menor en las revoluciones burguesas.

La historia apoya plenamente estos principios teóricos. La insurrección de los campesinos en Alemania fue seguida por una inmensa desorganización, la Revolución francesa, con sus crisis financieras, su monstruosa inflación de los precios, el hambre, etc., demuestra lo mismo. La guerra civil en los Estados Unidos atrasó al país en diez años. Posteriormente, al realizarse la transformación social necesaria, comenzará un período de prosperidad, los adelantos se producirán con mayor rapidez que en el período prerrevolucionario, debido a que la sociedad ha encontrado un más apropiado para el desarrollo de sus fuerzas productivas.

Por lo tanto, *el tránsito de una forma social a otra es acompañado por un descenso temporal de las fuerzas productivas, descenso sin el cual sería imposible toda evolución posterior.*

La ley del período de transición, se distingue de la ley del

período de *decadencia* por el hecho de que en este último caso no hay un pasaje a una forma superior de economía: en este caso, el descenso de las fuerzas productivas persistirá hasta que la sociedad reciba algún impulso del exterior o hasta que su equilibrio se estabilice sobre una base inferior, después de lo cual comenzará una repetición o un estado permanente de estancamiento, pero en ningún *caso una forma superior de relaciones económicas.*

Un análisis de las causas que producen la decadencia demostrará *que, en general, son debidas a la imposibilidad* de destruir las relaciones de propiedad dadas; éstas continúan obstaculizando la evolución y reaccionan sobre las fuerzas productivas de modo que estas últimas siguen "descendiendo" continuamente. Esta situación puede producirse, por ejemplo cuando en una revolución las fuerzas antagónicas poseen más o menos la misma fuerza, lo que hace imposible la victoria de una de ellas. La sociedad, entonces, está predestinada a la decadencia. El conflicto entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción se ha determinado de un modo específico, pero la revolución no ha avanzado más allá de sus fases preliminares. Las clases dan la batalla, pero ninguna triunfa. La producción se estanca, la sociedad perece. O también puede darse el caso de que la clase victoriosa sea incapaz de resolver las tareas que le son impuestas, o la revolución puede no madurar hasta el "punto de ebullición", pero la evolución de las fuerzas productivas llega a un punto tal en que determina un alineamiento de clases muy particular: por una parte, una clase dominante totalmente parasitaria y por la otra, una clase oprimida totalmente desmoralizada. En este caso no habrá revolución, y más tarse o más temprano, se producirá una descomposición y una decadencia por así decir incruenta. O puede presentarse el caso de un tipo mixto. Todos ellos demuestran que la evolución de las fuerzas productivas conduce a una economía y a formas tales de "superestructura" que tiene una influencia retroactiva de tal naturaleza en la evolución de las fuerzas productivas, que las obligan a descender más bajo cada vez. Desde luego, cuando las fuerzas productivas menguan, el nivel de la vida social entera también desciende.

Grecia y Roma pueden ser tomadas como ejemplo de decadencia social; más tarde, España y Portugal. Las clases dominantes, mantenidas por los esclavos conquistados en incontables guerras, se vuelven parásitas, así como también una parte de los ciudadanos libres. Su técnica les permitió guerrear, condicionando así una economía correspondiente, la que produjo un orden político determinado. Pero la condición material de las clases determinó también su conciencia, su psicología social (una mentalidad de degeneración parásita entre los gobernantes, una degeneración por estupidez y esclavitud entre los oprimidos). Dicha superestructura era demasiado onerosa para su base, las fuerzas productivas, las que dejaron de crecer, convirtiéndose por

último en un elemento negativo. En lugar de esta explicación tan sencilla, la mayoría de los teóricos se extravían en una selva de confusiones, de lo que nos da una rotunda prueba P. Bitsilli en su último libro *La caída del Imperio romano*. Vasiliev, profesor de la Universidad de Kazán, quien enumera –en una obra ya citada– todas las teorías que explican la decadencia del mundo antiguo, insiste particularmente en la teoría biológica de la degeneración. Esta degeneración, según el profesor Vasiliev, en el caso de los gobernantes, es una consecuencia necesaria de toda civilización y, con ciertas reservas, su fin natural; dado que el trabajo muscular es reemplazado por el cerebro, el sistema *nervioso se desarrolla a sus expensas, produciéndose así la degeneración* biológica. Vasiliev, por lo tanto, estima que la concepción materialista de la historia (marxista) debe ser sustituida por la concepción materialista *Vasiliev*, que es "mucho más profunda". El señor Vasiliev señala que el progreso de las ciencias sociales ha seguido el siguiente itinerario: primero, se analizaba la ideología, luego la política, luego el orden social, y finalmente la economía (Marx). Ahora conviene profundizar más el problema y pasar a la naturaleza material del hombre, a su constitución fisiológica, cuyos cambios constituyen la "esencia" del proceso histórico. No hay duda de que la naturaleza material del hombre cambia; pero si persiguiéramos más allá de los límites de las leyes *sociales*, deberíamos entonces pasar de la biología a la física y a la química, y entonces nos daríamos cuenta del error del profesor Vasiliev. La clave del asunto está en que la ley de causa y efecto en la *ciencia social* debe ser una ley *social*. Si deseamos explicar las propiedades *sociales* de la naturaleza material del hombre, debemos determinar cuáles son las causas *sociales* cuya influencia ha modificado la fisiología (y también la psicología) del hombre. Veremos entonces que esta fase está determinada, sobre todo, por las condiciones de existencia material; es decir, por la situación de los grupos dados en la producción. El señor Vasiliev no está, por lo tanto, profundizando la materia, sino descubriendo América nuevamente. Su teoría es, en efecto, la antiquísima y venerable teoría del inevitable envejecimiento de la raza humana. Además, no posee ningún valor, porque al estar basada en una analogía elemental con los órganos físicos, no es capaz de explicar los más simples fenómenos. ¿Por qué, por ejemplo, la civilización europea no pereció mientras que la de Roma sí lo hizo? ¿Por qué "declinó" España e Inglaterra no? Los lugares comunes sobre la degeneración no aclaran nada, por la sencilla razón de que ella es un producto de las condiciones sociales. Sólo un análisis de estas condiciones puede darnos un punto de vista apropiado sobre la materia.

Un análisis de las leyes del período de transición y de los períodos de decadencia arrojará también luz sobre el problema de las causas que determinan la evolución de las fuerzas productivas y bajo qué influencias ellas se transforman. Evidentemente lo hacen *bajo la influencia retroactiva de la base y de todas las formas superestructurales*. El propio Marx así lo reconoce (*El capital*, Tomo III): "Un desarrollo tal de las fuerzas productivas se infiere, en último término, de la naturaleza social del trabajo en la sociedad; del desarrollo del trabajo intelectual, especialmente de las ciencias naturales." Estrictamente hablando, el asunto no termina ahí: Marx hace hincapié solamente sobre los factores más importantes que influyen a las fuerzas productivas en la industria. Pero nuestros opositores pueden objetar: ¿"Por qué comenzar justamente en este punto?" Nuestra respuesta es ésta: "Por la simple razón

de que, aparte de las interacciones que pueden estar ocurriendo dentro de la sociedad, la relación social en cualquier momento dado podrá –juzgando a la sociedad en su condición social de equilibrio– corresponder con las relaciones recíprocas existentes entre la sociedad y la naturaleza".

5. LA EVOLUCION DE LAS FUERZAS PRODUCTIVAS Y LA MATERIALIZACION DE LOS FENOMENOS SOCIALES (ACUMULACION DE LA CULTURA)

Cuando se examina el proceso de producción y de reproducción, en período de *crecimiento* de las fuerzas productivas, observamos esta ley general: en un período de crecimiento de las fuerzas productivas, una mayor parte de trabajo está destinada a la producción de medios de producción. Con la ayuda de estos medios en constante aumento, que entran a formar parte de la *técnica* social, un trabajo más reducido producirá una cantidad mucho mayor de productos útiles de toda clase. Cuando el trabajo manual estaba en auge, se dedicaba un tiempo comparativamente muy pequeño a la manufactura de instrumentos de producción. Con estos instrumentos miserables, sin valor, construidos rudimentariamente, los hombres trabajaban, y, naturalmente, la productividad era escasa. Pero en la sociedad altamente desarrollada, una gran parte del trabajo se dedica a la producción de potentes instrumentos de trabajo, maquinarias dedicadas a producir instrumentos de producción todavía más grandes, tales como enormes fábricas, instalaciones eléctricas, minas, etc., las que consumen un gran sector de las fuerzas humanas utilizables. Pero el uso de estos potentes medios de producción aumenta poderosamente la productividad del trabajo humano. La inversión produce más que interés compuesto.

En la sociedad capitalista, esta ley es expresada en el aumento relativo del capital constante en comparación con el capital variable. Aquella parte del capital que ha sido empleada en la construcción de fábricas, de maquinarias, etc., crece más rápidamente que la destinada a salarios. En otras palabras, en la evolución de las fuerzas productivas en la sociedad capitalista, el capital *constante* crece más rápidamente que el capital *variable*. Podemos expresar esto de otra manera a medida que las fuerzas de producción de la sociedad se desarrollan, son constantemente realineadas, de modo tal que una parte siempre mayor de estas fuerzas se destina a las ramas dedicadas a instrumentos de producción.

El crecimiento de las fuerzas productivas, el aumento del poder del hombre sobre la naturaleza, es expresado por la creciente importancia asignada a las cosas, al trabajo muerto, a la técnica social.

Observemos ahora si no se producen fenómenos análogos en los otros campos de la vida social, porque ya hemos visto que el traba-

jo superestructural es también trabajo, trabajo diferenciado, escindido del trabajo material. Y hemos visto también que las superestructuras, por su estructura interna, contiene a la vez elementos materiales, humanos e ideológicos propiamente dichos.

¿Cómo se produce la acumulación de esta cultura intelectual? ¿No existe aquí analogía con el proceso material de producción? Y si la hay, ¿cómo se manifiesta? Digamos por anticipado que *sí existe una analogía, expresada en el hecho de que la ideología social se materializa, se fija en las cosas, se acumula bajo la forma de objetos materiales.* Recordemos que lo que nos permite reproducir las culturas antiguas son los llamados monumentos de épocas primitivas, los residuos de viejas bibliotecas, los libros, las inscripciones, las tabletas de arcilla, las estatuas, las pinturas, los templos, los viejos instrumentos musicales y muchas otras cosas. En cierta forma, podemos considerar estas cosas como ideología materializada de edades pretéritas, la que nos permite juzgar la psicología e ideología de sus contemporáneos con precisión, de la misma manera que los residuos de herramientas nos permiten juzgar el grado de evolución alcanzado por las fuerzas productivas y hasta por la economía de esas épocas. Además, en el trabajo superestructural, en el trabajo ideológico, hay instrumentos de *consumo*, que sirven frecuentemente como instrumentos para la producción ulterior. Una galería de cuadros contiene objetos que procuran placer al público que va a admirarlos. Pero esos cuadros también son medios de producción no en el mismo sentido desde luego que los lienzos y pinceles, sino debido a que las generaciones subsiguientes encontrarán en ellos una fuente de conocimiento. Una nueva escuela de arte, una nueva tendencia en la pintura no caen desde el cielo, sino que surgen de una etapa anterior, aunque renuncien y renieguen del sistema ideológico antiguo. Nada sale de la nada. Así como en el campo político, el antiguo estado de cosas es destruido por una revolución, y, sin embargo, el nuevo estado contará con muchos de los viejos elementos reordenados de distinto modo, así en el campo ideológico, aun las más grandes rupturas no borran cierta sucesión y nexo con el pasado. El nuevo edificio no se construye sobre "la tierra pelada". Los cuadros para el pintor, constituyen un medio de producción, una experiencia artística acumulada, una ideología cristalizada, a partir de la cual surge todo movimiento posterior.

Quizá pueda hacerse la siguiente objeción: Todo eso puede ser excelente, pero ¿qué hay de común entre la sublime doctrina cristiana y los símbolos materiales que han sido trazados en los papeles o pergaminos? ¿Qué hay de común entre esa doctrina y el cuerpo de cerdo en que están encuadernados los evangelios? ¿Cuál es el nexo existente entre la ideología científica como tal y las masas de papel apiladas en las bibliotecas? Seguramente existe una diferen-

cia entre las ideologías, el producto más delicado de la mente colectiva y objetos tan materiales como los libros, considerados como cosas. Pero este argumento se debe a un malentendido. Con seguridad, el papel *per se*, o la materia colorante, o el cuero de cerdo, no tendrían en estos casos significación para nosotros si carecieran de existencia social. Ya hemos demostrado en el capítulo VI (Cosas, personas, ideas), que hasta una máquina –considerada fuera de todo nexo social– es un mero pedazo de metal, de madera, etc. Pero tiene asimismo una existencia social, en cuanto el hombre la considera como una máquina en el proceso de trabajo. Lo mismo ocurre con el libro. Además de su existencia física como un pedazo de papel, también tiene una existencia social, es considerado como un libro en el proceso de lectura. Aquí, el libro se manifiesta precisamente como ideología materializada, como un medio de producción ideológico.

Si consideramos desde esta ángulo el problema de la acumulación de la cultura intelectual, será evidente que adopte la forma de una acumulación de cosas, de objetos materiales. Mientras "más rico" es un campo de cultura intelectual, más rico asimismo es el amplio campo de estos "fenómenos sociales materializados". Hablando en sentido figurado (y sin olvidar que solo es una analogía), el esqueleto de la cultura intelectual es su "capital básico", el que aumenta con la "riqueza" de la cultura y depende en última instancia de la etapa alcanzada por las fuerzas productivas materiales. Las inscripciones infantiles, las máscaras, las toscas imágenes de ídolos, los dibujos en piedra, los monumentos artísticos, los rollos de papiros, los manuscritos, los pergaminos, los templos y observatorios astronómicos, las tabletas de arcilla con sus estructuras cuneiformes: posteriormente las galerías, los museos, los jardines botánicos y zoológicos, las enormes bibliotecas, las exhibiciones científicas; los laboratorios, los planos, los libros impresos, etc., constituyen una experiencia acumulada y cristalizada de la humanidad. Las estanterías de las nuevas bibliotecas, con sus libros que se agregan constantemente a los ya existentes, nos muestran constantemente el aporte de muchas generaciones que se suceden ininterrumpidamente.

Nos hemos acostumbrado tanto a muchos de los fenómenos de esta especie, que perdemos de vista sus límites históricos. La psicología e ideología actual, por ejemplo, son cristalizadas en el periódico. Sin embargo, el periódico mismo es un fenómeno moderno que comienza, aproximadamente, en el siglo XVII. Sin duda, las noticias oficiales importantes eran ya pegadas a las paredes en la antigua Roma y en China (siglo VIII a.C.). Pero esto era a lo sumo, un balbuceo periodístico[23]. Los libros, tal como son actualmente, sólo aparecen después de la invención de la imprenta. Hasta entonces, sólo había rollos de papiro y códigos de pergamino que eran entonces los métodos más perfectos para preservar la "sabiduría" de los siglos. Debemos mencionar también las

tabletas de arcilla (Babilonia), conservadas en gigantescas bibliotecas (por ejemplo, en la famosa biblioteca de Asurbanipal) (véase: Pierschmann: *Das Buch, der Kultur der Gegenwart*). Las bibliotecas (denominadas por Leibniz "atesoramientos de todas las riquezas del espíritu humano") pueden ser encon tradas, por lo *tanto*, en épocas muy remotas, y gracias a sus restos hemos podido descubrir muchos conocimientos, muchos secretos de épocas pasadas (un corto estudio sobre bibliotecas es expuesto en *Die Bibliotheken*, por Fritz Milkau en *Kultur der Gegenwart*.) Tal es la importancia de la ya mencionada biblioteca de Asurbanipal (siglo VII a.C.)[24]. Diel observa con justeza: "Entre todas las instituciones del conocimiento, las bibliotecas han sido siempre los medios más esenciales para preservar, diseminar y transmitir el conocimiento y suplir la *viva vox* evanescente de los maestros". Los objetos de arte, por supuesto, desempeñan el mismo papel en las colecciones, galerías, museos, catedrales, etc.

La acumulación de cultura espiritual es, por tanto, no sólo una acumulación de elementos psicológicos e idológicos en la mente de los hombres, sino una acumulación material.

6. EL PROCESO DE LA VIDA SOCIAL EN SU CONJUNTO

Recapitulemos ahora brevemente:

Entre la naturaleza y la sociedad se produce un constante "metabolismo" y un proceso de reproducción social, un proceso de trabajo que opera en ciclos y que reemplaza constantemente lo que es consumido, extendiendo su base a medida que las fuerzas productivas se desarrollan y permitiendo a la humanidad ampliar los límites de su existencia.

Pero el proceso de producción de objetos materiales se produce a la vez que un proceso de producción de las relaciones económicas dadas. Marx dice: "Por tanto, el proceso capitalista de producción, enfocado en conjunto o como proceso de reproducción, no produce solamente mercancías, no produce solamente plusvalía, sino que produce y reproduce el mismo *régimen del capital*: de una parte *al capitalista* y de otra *al obrero asalariado*[25]." Esta fórmula de Marx no es verdadera sólo para el modo de producción capitalista; lo es también en general. Si consideramos el caso de la antigua economía esclavista, cada ciclo de producción será entonces acompañado por el esclavista que recibe su parte y el esclavo la suya; en el siguiente ciclo, el esclavista desempeñará también su papel, mientras el esclavo desempeñará el suyo. Si la producción aumentara, la única alteración consistiría en un aumento de la parte del esclavista, de su poder, del número de sus esclavos, de la cantidad de plusvalía producida por ellos. Así, el proceso de producción material es, simultáneamente, el proceso de reproducción de aquellas relaciones de

producción que constituyen el marco histórico dentro del cual opera. Por otra parte, el problema de reproducción material es un proceso de constante reproducción de las correspondientes fuerzas de trabajo. "El mismo hombre, considerado simplemente como encarnación de la fuerza de trabajo, es un objeto natural, aunque vivo y con una conciencia propia, y el trabajo la manifestación *material* de aquella fuerza[26]." Pero en los distintos períodos históricos, de acuerdo con la técnica social, el modo de producción, etc., existen fuerzas de trabajo determinadas, es decir, fuerzas de trabajo con la calificación adecuada. El proceso de reproducción reproduce constantemente esta competencia. En otros términos, él, por el proceso de reproducción social, reproduce no sólo las cosas, sino también las "cosas vivientes", es decir, los obreros calificados. También reproduce las relaciones existentes entre ellos. En caso de ampliación de la reproducción, aporta las correcciones correspondientes al nuevo nivel de las fuerzas productivas, en este caso disponiendo de otros nombres, que posean otra calificación, de otras "máquinas vivas", de otros lugares de trabajo. Pero la trama fundamental de las relaciones de producción permanecerá, a pesar de todo, intacta (excepto en el caso de períodos revolucionarios) y continuará reproduciéndose en una escala progresiva.

Si se quiere asignar a la totalidad de las diversas calificaciones de la fuerza de trabajo el nombre de *fisiología social*, puede decirse que el proceso de reproducción reproduce constantemente la economía de la sociedad, y, en consecuencia, su fisiología.

Todos los tipos de trabajo exigieron hasta ahora y en virtud de la especialización, un tipo fisiológico determinado. Podemos, por lo tanto, distinguir, aun en su apariencia externa, un estibador de un tabaquero, de un oficinista, de un carnicero, de un campesino, de un metalúrgico, etc., para no mencionar a un músico o a un miembro de las llamadas "profesiones liberales" en general. En consecuencia, no solamente la psicología de los hombres, su psicología social es un producto de la evolución social, sino también su estructura fisiológica. Al trabajar sobre la naturaleza, el hombre modifica su propia naturaleza. Lo que llamamos convencionalmente "fisiología social" no debe ser estimado como algo que se antepone a la economía, porque es parte integrante de ella. La diferencia simplemente es ésta: al estudiar la economía, analizamos los vínculos y la naturaleza de esos vínculos entre los hombres, sus mutuas relaciones materiales; lo que llamamos fisiología social no es un nexo, sino las cualidades de esos elementos.

Pero simultáneamente con el proceso de producción material se produce un movimiento similar de la vasta maquinaria de la vida social. Las relaciones recíprocas entre las clases se reproducen, así como las condiciones de la organización política y también las relaciones dentro de las diversas esferas de trabajo ideológico. En esta reproducción de toda la vida social, las *contradicciones sociales* son

constantemente renovadas. Las contradicciones parciales, que aparecen como una ruptura de equilibrio consecutivo a un cambio producido por la evolución de las fuerzas productivas, se resuelven constantemente mediante un parcial reagrupamiento de la sociedad dentro del marco del modo de producción dado. Pero las contradicciones básicas, aquellas que surgen de la naturaleza íntima de la estructura económica dada, continúan siendo reproducidas y ampliadas hasta que alcanzan dimensiones tales que engendran una catástrofe. Entonces, la forma de producción antigua en su totalidad sufre un colapso y surge la nueva forma, si continúa la evolución social. "El desarrollo histórico de los antagonismos inmanentes en una forma histórica dada de producción es el único medio histórico por el cual esa forma de producción puede disolverse y una nueva forma ser establecida." (*El capital, I*). Este momento es producido por una interrupción temporal del proceso de reproducción, una ruptura que es expresada por el aniquilamiento de una parte de las fuerzas productivas. La transformación general del aparato de trabajo humano en su totalidad, la reorganización de todas las relaciones humanas, produce un nuevo equilibrio, y la sociedad comienza un nuevo ciclo universal de su evolución, extendiendo su base técnica y acumulando su experiencia social (materializada en objetos), la que sirve de punto de partida para cualquier otro avance.

BIBLIOGRAFIA

PLEJANOV: Ataques contra Struve en la recopilación *Crítica de nuestros críticos* (la mejor obra sobre el análisis de las relaciones de producción desde el punto de vista revolucionario). ROSA LUXEMBURG: *Reforma o revolución social.* KARL KAUTSKY: *Die soziale Revolution.* Además: *Anti-Bernstein.* HEINRICH CUNOW: *Die Marxsch Geschichts–, Gesellschafts– und Staatstheorie*, vol. I. WERNER SOMBART: *Sozialismus und soziale Bewegung.* N. LENIN: *El estado y la revolución.* Además: *La revolución proletaria y el renegado Kautsky.* N. BUJARIN: *Teoría económica del período de transición.* Además: *Wege und Ziele der Sozialisierung.* J. DELEVSKI (social-revolucionario) *El antagonismo social y la lucha de clases en la historia.* KARL MARX: especialmente *Contribución a la crítica de la economía política*: también sus escritos históricos.

VIII. LAS CLASES Y LA LUCHA DE CLASES

1. Clase, casta, profesión – 2. El interés de clase – 3. La ideología y la psicología de clase – 4. La "clase en sí" y la clase "para sí". – 5. La formas de la solidaridad relativa de intereses – 6. Lucha de clases y paz de clases – 7. La lucha de clases y el poder político – 8. Clase, partido, líderes – 9. Las clases como instrumento de transformación social – 10. La sociedad sin clases del futuro.

1. CLASE, CASTA, PROFESION

Ya se ha visto la importancia fundamental de las clases en la evolución de la sociedad humana. Aun la estructura social de una sociedad dividida en clases está determinada por su división en clases, por las relaciones mutuas de esas clases, etc. Ya se ha visto que todo cambio importante en la vida social está relacionado de una manera u otra con la lucha de clases. No está de más recalcar lo siguiente: la transición de una forma social a otra se realiza siempre a través de una violenta lucha de clases. Precisamente por esto Marx y Engels comenzaron el *Manifiesto Comunista* con las siguientes palabras: "La historia de toda sociedad hasta el presente es la historia de la lucha de clases." Como ya se ha definido en otra parte de esta obra la naturaleza general de una *clase*, estamos preparados para entrar en materia sin más dilación.

Una clase social –como ya vimos es el conjunto de personas *que desempeñan el mismo papel en la producción, que sostienen en el proceso de producción relaciones idénticas con otras personas, estando también estas relaciones expresadas en cosas* (instrumentos de trabajo). De aquí se deduce que en el proceso de distribución, el elemento común de cada clase es su fuente uniforme de ingreso, porque las condiciones en la distribución de los productos están determinadas por las condiciones en la *producción*. Los trabajadores textiles y metalúrgicos no constituyen dos clases separadas, sino una clase única, puesto que ellos sostienen la *misma relación* con respecto a determinadas *personas* (ingenieros, capitalistas). Igualmente, los propietarios de una mina, un telar, una fábrica de corsés, pertenecen todos a una misma clase, porque, al margen de las diferencias físicas entre las cosas que fabrican, ocupan una posición común ("de dirección") con respecto a las personas empleadas en el proceso de producción, cuya posición está también expresada en cosas. Los que dirigen son dueños de los instrumentos de producción.

Las *relaciones de producción* están, por lo tanto, en la base de

la división de la sociedad en clases. Debemos también referirnos brevemente a otras posibles soluciones del problema, que están muy en boga. Una concepción muy corriente es la división en dos clases: "pobres" y "ricos". Un hombre que tenga dos veces más dinero en su bolsillo que otro, es considerado como perteneciente a otra clase; la base de la división es, en este caso, la cantidad poseída o el nivel de vida. Un sociólogo inglés (D'Ett) ha llegado a elaborar una tabla de las clases: La primera clase, la más baja (indigentes), tiene un presupuesto de 18 chelines por semana; la segunda clase, 25 chelines; la tercera, 45 chelines, etc.[1]. Esta concepción no es sólo muy simplista, sino también equivocada e ingenua. Desde este punto de vista, por ejemplo, un trabajador metalúrgico o un linotipista, bien pagado, en la sociedad capitalista, no podría ser considerado como proletario, mientras que un rico arruinado o un artesano caería en dicha clase trabajadora. El lumpen proletariado entonces tendría que ser considerado como la clase más revolucionaria, como la más capacitada para realizar la transición a una forma más elevada de sociedad. Por otra parte, dos banqueros, uno de los cuales tuviera más dinero que el otro, serían colocados en dos clases diferentes. Sin embargo, la experiencia diaria demuestra que las diversas clases de trabajadores se encuentran más dispuestas a luchar juntas que los trabajadores y los artesanos, o los obreros y los campesinos unidos. El campesino no está muy predispuesto a sentir solidaridad con el trabajador. Al otro extremo de la escala social, observamos que dos banqueros se sienten miembros de la misma familia, aunque uno sea diez veces más rico que el otro. Marx señaló ya en *Miseria de la filosofía* que "el contenido de la cartera constituye simplemente una diferencia cuantitativa, la cual, con seguridad, todo lo más, lanza a dos individuos de la misma clase a violenta oposición entre sí". En otras palabras, la diferencia de "riqueza" no puede ser considerada como base suficiente para la definición de una clase, aunque tiene cierta influencia de grado dentro de cada una.

Otra teoría ampliamente difundida es aquella que encuentra la base de la división de la sociedad en clases en el proceso de distribución, es decir, en la distribución del *ingreso* social. Así, en la sociedad capitalista la división de los ingresos en grupos principales —beneficio, renta territorial, salario—, da lugar a una distinción entre tres clases: capitalistas, terratenientes, proletarios (trabajadores asalariados). La parte que toca a cada una de estas clases sólo puede crecer —para una cantidad dada del ingreso social— a costa de repartir la parte asignada a otra clase. Los miembros de una clase están, por lo tanto, unidos no sólo por intereses uniformes y comunes, sino también por la oposición de sus intereses a los de las otras clases.

A menos que reduzcamos esta teoría a una mera consideración de a quién toca más y a quién menos, al momento nos enfrentamos con el siguiente problema: ¿por qué las personas reunidas en una clase se reproducen como clase? ¿A qué se debe que en la sociedad capitalista existen diferentes tipos de ingresos? ¿Cuál es la causa de la estabilidad de estos diferentes "tipos de ingreso"? El solo planteamiento de estas cuestiones demuestra el verdadero estado del problema. Esta estabilidad depende de las relaciones de las clases con los *medios de producción*, la cual, a su vez, *expresa la relación entre los hombres en el proceso de producción*. El papel de los hombres en la producción y el de la posesión de los medios de producción, es decir, la "distribución de las personas", y la "distribución de los medios de producción", son elementos estables dentro de los límites del modo de producción existente. Desde el momento en que hablamos del capitalismo, tenemos, por una parte, una categoría de hombres que "dirigen" el proceso de producción y que simultáneamente "controlan" toda clase de medios de producción, y también una categoría de hombres que trabajan bajo la dirección de los primeros, subordinando su fuerza de trabajo a ellos y produciendo valores mercantiles. Precisamente, a esto se debe que prevalezca una ley determinada en la distribución de los productos de trabajo, es decir, en el reparto de los ingresos. (La parte del león para el capitalista). En otras palabras, arribamos a la siguiente comprobación: los aspectos más importantes de la producción —"distribución de las personas y distribución de las cosas"— constituye por igual la base de las relaciones entre las clases.

En efecto, no se podría llegar a otra conclusión, como es fácil comprobar si abordamos el problema en términos generales. Cada clase es evidentemente un "conjunto real", es decir, una suma de hombres sometidos permanentemente a acciones recíprocas, una suma de "hombres vivos" que hunden sus raíces en la producción y llegan con sus pensamientos hasta las nubes. Cada clase es un sistema humano definido dentro del gran sistema conocido como sociedad humana. Por tal motivo, debe llegarse al conocimiento de la clase de la misma manera que llegamos al de la sociedad; en otras palabras, el análisis de las clases debe comenzar en la producción. Naturalmente, no debemos sorprendernos al observar que las clases difieren entre sí en distintos planos: en el plano de la producción, de la distribución, en el plano político, psicológico, ideológico. Porque todas estas cosas son interdependientes; no se puede coronar el árbol proletario con gajos burgueses. Ello sería peor que ensillar una vaca. Pero precisamente ese nexo está condicionado, en última instancia, por la situación de las clases en el proceso de producción. He aquí por qué debemos definir las clases según *el criterio de la producción*.

¿Cuál es la diferencia entre una *clase* social y una *casta*? Una clase, como vimos, es el conjunto de personas unidas por un papel común en el proceso de producción, un conjunto en el que cada miembro ocupa la misma posición con respecto a las otras clases en el proceso de la producción. Una casta, por su parte, es un conjunto de personas unidas por idéntico "status" en el orden jurídico y legal de la sociedad. Los terratenientes son una clase, la nobleza es una casta, pues los grandes terratenientes están definidos por un tipo de producción común, no así la nobleza. El noble tiene ciertos derechos y privilegios debido a su "noble condición". A pesar de esto, económicamente hablando, este noble puede arruinarse, puede subsistir a duras penas, puede llegar a vivir en una buhardilla; pero su estado continúa siendo el de un noble. Tal el caso del barón en *Los bajos fondos*, de Máximo Gorki. Igualmente, bajo el gobierno zarista, se extendían pasaportes a muchos obreros con la siguiente redacción: "Campesino de tal provincia, tal distrito, tal aldea", a pesar de que estos trabajadores nunca habían sido campesinos, habían nacido en la ciudad y trabajaban a jornal desde su niñez. Es la diferencia que existe entre *clase* y *casta*. Una persona cuyo carácter de clase es la de un obrero puede (desde el punto de vista de las leyes zaristas) ser clasificado como un campesino. ¿Pero nosotros tenemos derecho a considerar las leyes sin ahondar en ellas, si admitimos que la política (incluyendo la ley) es la "expresión concentrada de la economía"?

Profundizando el problema, ya se ha señalado que, desde el punto de vista del método, es muy importante llegar a los alineamientos sociales partiendo fundamentalmente de la producción. Veamos ante todo qué es lo que dice sobre el problema el profesor Solntsev, autor del trabajo más serio sobre clases: "Los grupos socialmente desiguales en los diversos estados aparecen como tales y no surgen sobre la base de las relaciones del proceso del trabajo social, de relaciones económicas, sino principalmente sobre la base de relaciones estatales y legales. La casta es una categoría *político-legal*, que puede expresarse de muy diversas maneras... A diferencia de la casta, la clase surge sobre la base de condiciones económicas." Solntsev niega que *casta* sea sinónimo de *clase*, o que sea simplemente el ropaje político-legal de la clase. Sin embargo, admite que en la antigüedad, por ejemplo, "la división en estamentos necesariamente reflejó ciertas diferencias de clase", que "la lucha de clases asumía la forma peculiar de una lucha entre categorías" (entonces llamadas "estamentos"). Estas afirmaciones algo vagas, nos obligan a buscar otra formulación más clara. Tomemos un ejemplo. En la Revolución Francesa, el *tiers état*, era un conglomerado de diversas clases, en ese entonces poco diferenciadas entre sí; incluía la burguesía, los obreros y las "clases intermedias" (artesanos, pequeños

comerciantes, etc.). Todos eran miembros del *tiers étar*, que era la expresión jurídica del *bloc* clasista opuesto a los terratenientes dominantes. De todo esto se deduce que clase y casta no deben ser tomadas como sinónimos, aunque bajo la cobertura de casta se esconde necesariamente la realidad de una clase (aquí hay una casta, pero no una sino varias clases. Se trata de varias clases y no de algo indefinido como aparece en el análisis de Solntsev). Por otra parte, casta y clase pueden a veces no coincidir como ya fue demostrado. Una persona puede pertenecer a una clase baja, pero a una casta elevada. Tal el caso, por ejemplo, de un noble arruinado convertido en conserje o portero. O el caso contrario: una persona puede pertenecer a una casta baja y a una clase elevada (un siervo puede convertirse en un opulento comerciante). Evidentemente, el contenido clasista bajo la envoltura económica, no existe aquí.

Para formular un análisis correcto de la cuestión es indispensable estudiarla, no teniendo en cuenta casos aislados sino considerando las relaciones típicas dentro del marco de un orden económico específico. La siguiente circunstancia es digna de atención: las castas han sido suprimidas por las revoluciones burguesas, por el desarrollo de las relaciones capitalistas. El capitalismo, era incompatible con la existencia de castas, por la siguiente razón: en las formas sociales precapitalistas, todas las relaciones eran mucho más conservadoras, el ritmo era más lento, los cambios mucho menos frecuentes que bajo el capitalismo. La clase dominante era la aristocracia terrateniente, clase casi hereditaria. Esta *inmovilidad* de las condiciones de vida hizo posible una consolidación de los privilegios de clase —como también de los deberes de clase— por medio de una serie de normas legales; esta inmovilidad permitió a las clases subsistir en forma de "estamentos". Fundamentalmente, por lo tanto, las castas se desenvolvieron como si fueran clases o grupos de clase, en su oposición a cualquier clase determinada. Pero esta armonía fue bruscamente alterada por la aparición de condiciones mucho más móviles, propiciadas por el capitalismo. El hombre de baja condición adquirió importancia, aparecieron los *nouveaux riches*. Era muy frecuente que alguno de los grandes terratenientes se convirtieran en capitalistas, otros se arruinaron mientras que otros, continuaron con el antiguo "status", Así, la movilidad de las relaciones capitalistas minó completamente la base de los "estamentos". El período transitorio de descomposición de las relaciones feudales se había expresado también en la creciente falta de correlación entre el contenido económico de las clases y el ropaje legal de los "estamentos". De aquí surgió el conflicto que condujo inevitablemente al colapso completo del sistema de los "estamentos". El ropaje de "estamentos" llegó a ser incompatible con el crecimiento de las relaciones de producción capitalista, de la misma manera que la existencia de las clases es ya incompatible con el crecimiento futuro de las

fuerzas de producción. Así, Marx escribió en su *Miseria de la filosofía*: "El requisito para la liberación de la clase obrera es la abolición de todas las clases, de la misma manera que la liberación del *tiers état* trajo la de todos los 'estamentos' ". Y Engels, aclarando este pasaje, añade lo siguiente: "Se habla aquí de los estados en el sentido histórico, como estamentos del Estado feudal, estamentos en privilegios concretos y rigurosamente delimitados. La revolución burguesa destruyó los estados junto con sus privilegios. La sociedad burguesa no conoce más que las *clases*. Por eso, quien denomina al proletariado 'cuarto estado' incurre en flagrante contradicción con la historia."

Así, pues, en el período de los sistemas precapitalistas estables, las castas eran la expresión legal de las clases. La creciente incompatibilidad (la ruptura del equilibrio entre el contenido clasista y la forma legal de las castas) fue producida por el crecimiento de las relaciones capitalistas y la desintegración de las antiguas clases feudales, tanto las altas como las bajas. En el sistema feudal, el campesinado, como clase, coincidió en general con el campesinado como casta. Pero más tarde, del campesinado surgió la burguesía rural y el proletariado, que comenzaron a diferenciarse entre sí reteniendo, sin embargo, las formas exteriores de ese estamento el cual, al estar mal adaptado a las nuevas condiciones, tuvo que desaparecer.

Debemos definir ahora la tercera categoría, mencionada al comienzo de este capítulo. Es preciso determinar qué es una profesión. Evidentemente, la profesión u oficio está relacionada con el proceso de producción. A primera vista, la diferencia entre ésta y la clase está basada en el hecho de que la línea entre los oficios no está trazada teniendo en mente las relaciones entre los hombres, sino sus relaciones entre las cosas, dependiendo de qué "cosas", con qué "cosas" se trabaja y qué "cosas" se producen. La diferencia entre un metalúrgico, un ebanista y un albañil no está basada en una diferencia de relaciones con los capitalistas, sino simplemente en el hecho de que uno trabaja metales, otro maderas, y el tercero piedras.

Sin embargo, no se puede decir que sólo se trata de *materiales* de trabajo, porque la profesión es simultáneamente una relación *social*. En el proceso de producción, donde obreros de diferentes profesiones están vinculados entre sí por las normas de ese proceso, existen naturalmente entre los hombres relaciones determinadas. Pero por más diferentes que sean esas relaciones, desaparecen ante las diferencias que son fundamentales: *la diferencia entre el trabajo de los que mandan y el de los que obedecen, las diferencias expresadas en las relaciones de propiedad.*

La división en profesiones, basada en relaciones entre los hombres, basada en el uso de idénticas herramientas técnicas, métodos, objetos de trabajo, etc., no coinciden en modo alguno ni con la división del trabajo, en dirigentes y subordinados, ni con la que se

hace considerando la propiedad de los instrumentos de producción.

El profesor Solntsev está, por tanto, equivocado al declarar que la profesión "es una categoría *técnica natural*", peculiar a las comunidades humanas aun en el período prehistórico, así como también en las etapas siguientes. Es decir, que no es una categoría histórica vinculada con el orden social, que es una categoría eterna. Los oficios se convierten en tales por razón de que una cierta clase de trabajo es usualmente realizada por un individuo durante toda su vida: de ahí que se haya hecho proverbial aquello de "zapatero, a tus zapatos". Pero esto no significa que las cosas hayan sido siempre así y deban seguir siéndolo. El automatismo creciente de la técnica liberará al hombre de esta necesidad y demostrará hasta qué punto esta categoría ha sido también más histórica que natural.

Señalada ya la diferencia que separa la clase de la casta y de la profesión, debemos aún analizar otra cuestión: cuáles son las *clases* existentes. Nosotros damos la siguiente clasificación:

1. *Las clases fundamentales de una forma social dada* (clases, en el verdadero sentido de la palabra). Estas clases son dos: la clase dirigente y detentadora de los medios de producción y la clase ejecutante, privada de los medios de producción y que trabaja para la primera. La forma específica, particular de esta relación de explotación económica y servidumbre, determina también la forma de sociedad de clase caracterizada por esa relación. Por ejemplo: si la relación entre la clase dirigente y la clase ejecutante es reproducida por la compra de fuerza de trabajo en el mercado, estamos en presencia del capitalismo. Si está reproducida por la compra de hombre, por la trata de esclavos o por cualquier otro medio, pero sin compra de ninguna fuerza de trabajo, y si la clase dirigente controla no sólo la fuerza de trabajo, sino también el cuerpo y el alma de las personas explotadas, se trata de la esclavitud, etc.

Con respecto al capitalismo, usualmente se considera que existen tres clases fundamentales. Estas parecen haber sido señaladas por Marx en el bien conocido pasaje, al final del volumen tercero de *El capital*, allí donde el manuscrito se interrumpe súbitamente al comenzar a hacer un análisis de las clases en la sociedad capitalista. Este es el pasaje: "Los propietarios de simple fuerza de trabajo, los propietarios de capital y los propietarios de la tierra, cuyas respectivas fuentes de ingresos son el salario, la ganancia y la renta del suelo, es decir, los obreros asalariados, los capitalistas y los terratenientes, forman las tres grandes clases de la sociedad moderna, basada en el régimen capitalista de producción". Pero las circunstancias de que el grupo de propietarios de tierras constituya "una gran clase" no se deduce que ella sea una de las clases fundamentales. Así, hallamos el siguiente pasaje de Marx, que el profesor Solntsev tendenciosamente, cita en su apoyo: "Trabajo objetivado y trabajo viviente son dos factores de la contradicción en que se basa la producción capitalista. El capitalista y el obrero asalariado son los únicos funcionarios y factores de la producción, siendo su relación y oposición un resulta-

do de la esencia misma del modo de producción capitalista... La producción, como observa James Mill, puede por tanto continuar sin interrupción si los terratenientes desaparecieran y fueran remplazados por el estado... Esta reducción en el número de clases directamente vinculadas a la producción, a capitalistas y asalariados, *eliminando al terrateniente* que sólo subsiguientemente entra en la relación, como consecuencia no de relaciones de propiedad producidas dentro de los límites del modo capitalista de producción, sino de relaciones de propiedad *transmitidas* al capitalismo –una reducción inherente a la naturaleza del modo de producción capitalista, distinguiéndolo de la producción feudal y antigua– se transforma en una adecuada expresión teórica del modo de producción capitalista y manifiesta su *differentia specifica*[2]."

Marx hace de nuevo la misma afirmación al tratar sobre la nacionalización de la tierra.

Las clases básicas se subdividen a su vez en subclases, en fracciones diversas. Por ejemplo, en la sociedad capitalista, la burguesía dominante está dividida en burguesía industrial, burguesía comercial, banqueros, etc. La clase obrera se ha fraccionado en obreros calificados y no calificados.

2. *Las clases intermedias:* incluyen aquellos grupos económico-sociales que constituyen una necesidad para la sociedad en que viven *sin ser* un vestigio del antiguo orden. Estas clases ocupan una posición intermedia entre las clases dirigentes y las explotadas. Tal es, por ejemplo, el caso de los trabajadores intelectuales y de los técnicos en la sociedad capitalista.

3. *Las clases de transición:* incluyen aquellos grupos que han quedado de la forma precedente de sociedad y que, al desintegrarse en su forma actual, nutren a las diversas clases con roles opuestos en la producción. Tales son, por ejemplo, los artesanos y los campesinos en la sociedad capitalista, quienes constituyen una herencia del sistema feudal y entre los cuales la burguesía y el proletariado reclutan sus nuevos elementos.

Consideremos al campesinado. Bajo el sistema capitalista, se descompone constantemente en diversos sectores o, como dice la ciencia económica, sufre una diferenciación. El campesino rico surge del campesino medio, convirtiéndose en un comerciante y, más adelante, en un auténtico burgués. Por otra parte, se forma también un proletariado de origen campesino: el campesino que no tiene caballo se convierte en un trabajador agrícola o en un bracero y más tarde en un auténtico proletario.

4. *Las clases mixtas:* incluyen aquellos grupos que pertenecen a una clase bajo un aspecto y a otras bajo otro. Tal el caso del obrero ferroviario que posee una finca, en la cual emplea un jornalero; él es un obrero desde el punto de vista de la compañía ferroviaria, pero es un "patrón" desde el punto de vista de su jornalero.

5. Finalmente están los grupos denominados *desclasados*, es decir

categorías de personas situadas fuera de las condiciones del trabajo social: el *lumpen proletariat*, mendigos, vagos, etcétera.

En un análisis de "tipo abstracto" de sociedad, es decir de cualquier forma social pura, debemos considerar exclusivamente sus clases fundamentales. Pero cuando queremos examinar la realidad concreta, nos hallamos frente a un abigarrado cuadro, con diversos tipos económicos-sociales y relaciones muy variadas.

La causa general de la existencia de las clases es definida por Engels en el *Anti-Dühring* del siguiente modo: "...todas las contraposiciones históricas conocidas entre clases explotadoras y explotadas, dominantes y dominadas, encuentran su explicación en esa productividad relativamente subdesarrollada del trabajo humano. Mientras la población que realmente trabaja está tan absorbida por su trabajo necesario que carece de tiempo para la gestión de los asuntos comunes de la sociedad –división del trabajo, asuntos de Estado, cuestiones jurídicas, arte, ciencia, etc.–, tiene que haber una clase especial liberada del trabajo real y que resuelva esas cuestiones, y esa clase no dejó nunca de cargar sobre las espaldas de las masas trabajadoras cada vez más trabajo en beneficio propio." En otro pasaje (p. 190) Engels repite prácticamente lo mismo, añadiendo que la sociedad está dividida en dos clases. Y resumiendo, agrega: "La ley de división de trabajo es, por lo tanto, *el factor fundamental de la división en clases*".

El profesor Solntsev critica a G. Schmoller, quien considera que la causa de la formación de las clases, reside principalmente en la división del trabajo, y critica la cita que Schmoller hace de Engels con las siguientes palabras: "Engels, efectivamente, demuestra el estrecho vínculo existente entre el proceso de la división del trabajo y la formación de las clases. Pero... Engels considera la división del trabajo sólo como la condición natural y técnica indispensable para la formación de las clases, no como su causa. La base causal de la formación de las clases la ve Engels no en la división del trabajo, sino en las relaciones de producción y distribución; es decir, en procesos de naturaleza puramente económicos. Como se ha observado anteriormente, cuando estudiábamos el tema de la profesión, no debemos oponer la división del trabajo a las relaciones de producción, porque la división del trabajo es, ella también, uno de los aspectos de las relaciones de producción. El error de Schmoller (en su libro *Die Tatsachen der Arbeitsteilung* Jahrbücher, 1889; *Das Wessen der Arbeitsteilung und Klassenbildung*, Jahrbücher, 1890) reside en que pasa por alto la diferencia entre división profesional y división en clases, esforzándose por reconciliar así los antagonismos en el espíritu de la escuela orgánica. La teoría de L. Gumplowicz y F. Oppenheimer, los cuales atribuyen el origen de las clases a la "violencia extraeconómica", ignora la diferencia que existe entre la teoría abstracta de la propiedad y la evolución histórica concreta de los acontecimientos históricos. En la historia, el rol de la violencia extraeconómica (conquista) fue muy grande y tuvo una considerable influencia en el proceso de la formación de las clases. Pero en una investigación puramente teórica no debe tenerse en cuenta esta consideración Suponiendo que analizamos a la sociedad *solamente*, la "sociedad abstracta" en su evolución, observamos que aquí también las clases se desarrollan en virtud de las llamadas causas "internas" de la evolución, mencionadas por

Engels. Por lo tanto, el papel de las conquistas, etc. es sólo un (muy importante) factor *complicante.*

2. EL INTERES DE CLASE

Ya se ha visto que las clases son grupos específicos de personas, "conjuntos reales", que difieren entre sí por su rol en la producción, el cual es expresado en las *relaciones de propiedad.* Pero sabemos también que con estos dos aspectos en el proceso de producción coexiste un tercero: el proceso de repartición de los productos en tal o cual forma. La distinción es paralela a la producción.

Las formas de distribución corresponden a las formas de producción. El papel de las clases en la producción determina su papel en la distribución. El antagonismo entre los administradores y los administrados, entre la clase que monopoliza los instrumentos de producción y la clase desposeída, es expresado por un antagonismo en los ingresos, por una contradicción entre las partes obtenidas por cada clase en lo producido. Esta diferente "existencia" de las clases determina también su "conciencia". Las contradicciones entre las condiciones de existencia, del "ser", son reflejadas directamente en el crecimiento de los *intereses de clase.* La más genuina expresión del interés clasista es el *esfuerzo de las clases por aumentar la parte que les corresponde en la distribución de la masa total de productos.*

En la sociedad dividida en clases, el proceso de producción es, al mismo tiempo, un proceso de explotación económica de los obreros manuales. Ellos producen más de lo que reciben, no sólo porque una parte de lo producido (de los *valores*, en la sociedad capitalista) es empleado en ampliar la producción (acumulación capitalista), sino también porque la clase trabajadora está sosteniendo a los propietarios de los instrumentos de producción: está trabajando para ellos. El interés más general de la minoría dominante puede, por lo tanto, ser formulado como el esfuerzo para *mantener y extender las oportunidades de explotación económica;* mientras que el interés de la mayoría explotada es el de *liberarse de esta explotación.* Al primero sólo le interesa la sociedad tal como existe actualmente, mientras que el segundo cuestiona la existencia de esta sociedad.

Pero la estructura económica de la sociedad –como hemos visto– está fortalecida por su organización estatal y apoyada por innumerables formas de la superestructura. No es, por lo tanto, sorprendente hallar el interés de clase disfrazado con el ropaje de los intereses científicos, políticos, religiosos, etc. El interés de clase se desarrolla así en un sistema completo, abarcando los más *variados dominios de la vida social.* Estos intereses sistematizados, mantenidos en sus lugares por los intereses generales de la clase, condicio-

nan la construcción del llamado *ideal social*, que es siempre la quintaesencia del interés de clase.

Algunos puntos adicionales requieren nuestra atención antes de finalizar nuestro estudio de los intereses de clase.

Primero: es indispensable distinguir los intereses generales, permanentes y los intereses transitorios, momentáneos. Los intereses "momentáneos" pueden llegar a estar objetivamente en contradicción con los intereses permanentes. Los trabajadores ingleses, por ejemplo, estaban obrando de acuerdo con sus intereses temporales, cuando aceptaban un pacto con la burguesía inglesa, apoyándola en la guerra imperialista: ellos obraron por el interés de mejores salarios, que les eran aumentados a expensas de los trabajadores coloniales. Pero, al hacer esto, destruyeron la solidaridad de *todos* los trabajadores, y, al unirse a sus empresarios, se opusieron a los intereses generales y permanentes de su clase.

Segundo: los intereses *profesionales de un grupo* no deben ser confundidos con los *intereses generales de clase.* Así, la burguesía dominante puede en la sociedad capitalista ganarse a la aristocracia de los trabajadores (obreros calificados), cuyos intereses particulares no coinciden entonces con los de la clase trabajadora en general. Esos son intereses de grupo, y no de clase. Otro ejemplo: en tiempos de guerra, la burguesía comercial especuladora infringe todo lo que puede las leyes comerciales elaboradas por el propio estado burgués, el cual hace la guerra en interés de la burguesía como *clase*. En otras palabras, los intereses de grupo del sector comercial especulativo de la burguesía no coinciden, en este caso, con los intereses de la burguesía como *clase.*

Tercero: no deben olvidarse los *cambios de principio* y de tendencia en los intereses momentáneos de la clase, que se producen simultáneamente con los cambios de principios en su situación social. El ejemplo del proletariado puede servir para ilustrar este punto. En la sociedad capitalista, su interés más general y permanente es la destrucción del sistema capitalista. Sus demandas parciales siempre tienen esta tendencia general: la conquista de posiciones estratégicas, el socavamiento de la sociedad burguesa, el mejoramiento de la situación material del proletariado, el aumento de su poder social, preparando sus fuerzas para el ataque general al orden capitalista. Ahora, supongamos que el proletariado ha cumplido su misión histórica, que ha destruido la antigua maquinaria estatal, creando una nueva maquinaria, que ha producido un nuevo equilibrio social. Temporalmente, el proletariado ocupa el lugar de la clase dominante. Es evidente que la *dirección* de sus intereses cambiará de modo radical: todos sus intereses particulares, considerados desde el punto de vista de los intereses generales, están ahora subordinados a la idea de *consolidar y desarrollar* las nuevas relaciones, orga-

nizándolas, ofreciendo resistencia a todo intento de destrucción. Esta transformación dialéctica es producida por la evolución dialéctica del proletariado mismo, que se ha constituido en poder político.

¿Qué es, pues, lo que produce la síntesis de estas dos direcciones de intereses opuestos? Es una unidad superior: la necesidad de la construcción de una nueva forma social, cuyo ejecutor es el proletariado, lo que presupone la destrucción de la antigua forma, que se ha convertido en un obstáculo para el desarrollo futuro de las fuerzas productivas.

Una nueva clase, para que pueda no sólo destruir el viejo sistema de relaciones sociales, sino crear una nueva, debe necesariamente dirigir sus intereses hacia la *producción*, es decir, no debe encarar las cuestiones sociales desde el punto de vista de la división y mera distribución, sino desde el punto de vista de la destrucción de formas anticuadas, con el fin de lograr una *construcción* de formas que impliquen una *producción* más perfecta y *fuerzas productivas* más poderosas.

3. LA PSICOLOGIA Y LA IDEOLOGIA DE CLASE

La diferencia en las condiciones materiales de vida, que forman la base de las estratificaciones clasistas de la sociedad, imprime su huella en la conciencia de las clases, es decir, en su psicología y en su ideología. Sabemos ya que la psicología de una clase no coincide siempre con los intereses materiales de esa clase (por ejemplo, la psicología de desesperación, de renuncia al mundo, de ansia por la muerte que ha sucedido a ciertos grandes desastres históricos); pero resulta siempre de las condiciones de vida de tal clase, siendo *constantemente* determinada por éstas. Consideremos algunos ejemplos aclaratorios de la manera en que la psicología y la ideología de clase son condicionadas por la situación económica de la clase.

Nuestro primer ejemplo puede ser tomado de la Revolución rusa. Es sabido que los marxistas rusos y los socialistas revolucionarios estuvieron en desacuerdo sobre cuál sería la clase que conduciría la sociedad al socialismo. Los marxistas sostuvieron que sería la clase trabajadora, el proletariado; los socialistas revolucionarios, por su parte, sostenían que el campesinado tomaría la dirección en este caso. Los hechos dieron la razón a los marxistas. El campesinado apoyó a los proletarios en su lucha contra los terratenientes y los capitalistas, porque el proletariado favorecía la apropiación de la tierra por los campesinos y posibilitaba el desarrollo de la economía agrícola. A pesar de esto, los campesinos son muy poco inclinados al comunismo y se adhieren con todas sus fuerzas a las viejas formas de cultivo y de la economía en general. Sería interesante deter-

minar las razones de este fenómeno, la lucha heroica del proletariado y su incomparablemente mayor receptividad en relación con el campesinado para aceptar la ideología comunista y la labor reconstructiva. Y no es suficiente alegar que los campesinos no son más revolucionarios porque no son tan pobres, porque entonces nosotros podríamos preguntar: ¿por qué el *lumpen proletariat* (mendigos, desclasados) no suministra los principales destacamentos de luchadores?

Es importante saber cuáles son los rasgos que debe poseer una clase, para poder realizar la metamorfosis social, para realizar el pasaje, en este caso, de la forma capitalista a la forma socialista.

1. Debe ser una clase *económicamente explotada y políticamente oprimida* bajo la sociedad capitalista; de otro modo, la clase no tendría motivo para oponerse al orden capitalista y no se rebelaría bajo ninguna circunstancia.

2. Se deduce –para exponer el asunto crudamente– que debe ser una *clase pobre*, porque de otra manera, no tendría oportunidad de comprobar su pobreza al compararla con la riqueza de otras clases.

3. Debe ser una *clase productora*, porque si no lo es, es decir, si no toma parte en la producción de valores, en el mejor de los casos podría sólo destruir, pero sería incapaz de construir, crear, organizar.

4. Debe ser una clase que *no esté vinculada con la propiedad privada*, porque una clase cuyo interés material se base en la propiedad privada estará inclinada, naturalmente, a aumentar su propiedad y no a abolirla como exige el comunismo.

5. Esta clase debe estar *unificada* por las condiciones de su existencia y habituada al trabajo en común, al trabajo codo con codo. De otro modo, sería incapaz de desear –y mucho menos de construir– una sociedad que es la personificación del trabajo social del trabajo de camaradas. Más aún, una clase que no reúna estas condiciones no podría llevar a cabo una lucha *organizada* ni crear un nuevo poder estatal.

En el siguiente cuadro, la presencia o ausencia de estas características, en las diversas clases y grupos, es indicada con un signo + ó –:

Características de las clases	*Campesinado*	*Lumpen proletariat*	*Proletariado*
1. Exportación económica	+	–	+
2. Opresión política	+	+	+
3. Pobreza	+	+	+
4. Productividad	+	–	+
5. Carencia de propiedad privada	–	+	+
6. Condición de unión en la producción y trabajo en común	–	–	+

En otras palabras, el campesinado carece de varios elementos necesarios para hacer de él una clase representativa de la aspiración comunista. Los campesinos están atados por la *propiedad privada.* a la cual son muy adictos, necesitan muchos años de entrenamiento para modificar sus tendencias, labor que sólo podrá ser realizada si el proletariado tiene el poder estatal en sus manos. Además, el campesinado no está unido a través de la producción, no está habituado al trabajo social y a la labor común. Por el contrario, toda el alma del campesino está en su pequeña parcela de tierra; está acostumbrado a la *economía individual*, no a la social. El *lumpen proletariat* también está incapacitado principalmente por la circunstancia de que no realiza trabajo productivo; puede destruir, pero no tiene el hábito de edificar. Su ideología es a menudo representada por los anarquistas, de quienes un bromista dijo una vez que su programa entero consta de dos artículos: *artículo 1º)* No habrá orden ni gobierno; *artículo 2º)* Nadie estará obligado a cumplir el artículo precedente.

Hemos visto, pues, cómo las condiciones materiales de existencia determinan la psicología y la ideología de las clases y grupos. El proletariado demuestra: odio contra el capital y contra el estado capitalista, espíritu revolucionario, hábito de la acción organizada, una psicología de camaradas, una actitud productiva y constructora de las cosas, desprecio a lo tradicional, posición negativa con respecto a "la sacrosanta propiedad privada", ese pilar de la sociedad burguesa, etc. El campesinado evidencia amor a la propiedad privada —que les vuelve hostiles a toda innovación—, individualismo, exclusivismo, desconfianza, todo lo que esta fuera de los límites de la aldea. El *lumpen proletariat* demuestra inestabilidad, falta de disciplina, odio a lo viejo, pero impotencia para construir u organizar algo nuevo. Una personalidad individualista de desclasado, cuyas acciones están basadas solamente en locos caprichos. En cada una de las clases mencionadas hallamos la ideología que corresponde a su psicología: en el proletariado, el comunismo revolucionario; en el campesinado, el apego a la propiedad; en el *lumpen proletariat*, un anarquismo vacilante e histérico. Evidentemente, pues, la presencia o ausencia de las características enunciadas en el cuadro reproducido más arriba dan la nota fundamental de la psicología e ideología de la clase o el grupo. En otras palabras, las condiciones de existencia son las que explican su conciencia.

En viejas polémicas entre marxistas y socialrevolucionarios rusos, éstos últimos planteaban el problema social desde el punto de vista de la filantropía, de la "ética", de la "compasión" hacia el "hermano débil", y otras tonterías propias de noble intelectual. Para la mayoría de estos "ideólogos", el problema de las clases era una cuestión ética de intelectual torturado por problemas de conciencia, quienes, en su deseo de derrocar al absolutismo, que era un obstáculo a su paso, buscaban apoyo en el campesino (hasta el

momento en que éste puso fuego a las posesiones de las tías y tíos del intelectual), cuya confianza trataban de ganar, compensando así su propia culpa con un "noble proceder con respecto a los humillados y ofendidos". Para los marxistas, en tanto, no se trataba de poner caras compungidas ni de realizar obras de filantropía, sino de ponderar las capacidades de cada clase, *para saber* qué actitud tomaría cada una de ellas en la lucha inminente por el socialismo y a cuál correspondería la dirección en esa lucha.

Un buen estudio (aunque conservador y apologético, destinado a apoyar a las Centurias Negras) de la psicología del campesino se encuentra en el libro del pastor evangélico A. L'Houet (*Zur Psychologie des Bauerntums*, 2da. ed. Mohr, Tübingen, 1920). Este sapiente dómine cristiano considera al campesinado, "sobre todo, como una reserva de salud corporal, mental, moral y religiosa, como la reserva guerrera del país" (p. 4). (L'Houet con esto quiere decir *carne de cañón*. N.B.) Este pastor, quien cita entre las características de la firmemente enraizada clase campesina la "homogeneidad", su separación con el resto del mundo, su tradicionalismo, etc., ofrece una excelente descripción de la psicología de clase del campesinado; pero se inspira y extasía precisamente con aquellas cualidades que nosotros consideramos como "el cretinismo de la vida rural" (Marx). Por ejemplo, L'Houet alaba la inercia del campesinado, su hostilidad ante toda innovación: "Contrastando con una preferencia franca por todo lo que es nuevo, el campesino, sin lugar a dudas, pertenece a un mundo que reverencia lo viejo, que conserva los temas antiguos de la vida, que guarda aún la rueda y la pátina de las piedras arcaicas. Posee la desventaja de que se retrasa, de que no sigue el ritmo de los tiempos, pero también la gran ventaja de que todos los hechos de su vida, en razón de este carácter unilateral, se caracterizan por su seguridad, firmeza y por el uso de métodos probados y verdaderos" (p. 16). Esta inercia se encuentra en todas sus cosas, en "el apego al lugar en que originariamente se asentara, al viejo hogar, a los viejos nombres de las fincas, a los hombres bautismales, hábitos, trajes típicos, dialectos primitivos, poesía folklórica, a la vieja estructura espiritual, a los viejos rostros. En todo hallamos el mismo sentido conservador" (p. 16). L'Houet halla delicioso el hecho de que las moradas campesinas en 1871 fueran prácticamente iguales que en la Edad de Piedra. Se regocija hasta con la simplicidad y pobreza del alma campesina y con el hecho "de que el número de problemas vitales, encarados en cualquier momento, en el sentido religioso, moral, artístico –o cualquier otro–, es extremadamente restringido, legando cada generación el mismo acerbo espiritual a la siguiente" (p. 29). Se complace al hallar que estás limitaciones, este "cretinismo" –que no es la culpa sino el infortunio del campesino–, no es destruida por el vapor y la electricidad, porque para él este "concepto estático del pasado es la base de una sencilla y grandiosa existencia en el sentido antiguo" (¡!). La *"firmeza"*, la desconfianza, la avaricia, la *codicia adquisitiva* del campesino son, desde luego, altamente estimadas por nuestro dómine a lo largo de interminables páginas. Estos ejemplos expresan con toda claridad el carácter de la psicología e ideología clasista de los grandes terratenientes y sus sacerdotes, quienes alaban y fomentan precisamente aquellas cualidades del campesinado que le impiden "ponerse a tono con la época".

La psicología de la *nobleza rural* (los terratenientes feudales) está caracterizada por el mismo declarado espíritu conservador y reaccionario crudamente expresado, que ninguna otra clase posee en la misma proporción.

Esto no es difícil de comprender. Los terratenientes feudales, como sabemos, son los representantes supremos de la sociedad feudal, la que ha desaparecido en casi todos los países. La fidelidad a la tradición, a "lo establecido", el culto a la familia aristocrática (su excelencia, su fama, su valor), simbólicamente expresado por el "árbol genealógico", los "servicios" y los méritos, el "honor", las costumbres propias a la nobleza, el desprecio por el plebeyo, el derecho a limitar el intercambio sexual y de cualquier otra clase a aquellos de igual rango social, son los rasgos característicos de esta clase que fue una vez la clase dominante[3].

La psicología e ideología en las clases de la sociedad burguesa, es decir, las clases urbanas, son mucho más flexibles. La burguesía, sobre todo en el período de su evolución, cuando aún no estaba amenazada por la revolución proletaria, no se caracterizó por el conservadorismo estricto de la nobleza. Sus rasgos característicos eran el *individualismo,* resultante de la competencia, y el *racionalismo,* fruto del cálculo económico, como fundamentos vitales de esta clase. La psicología e ideología *liberales* (diversas "libertades") estaban basadas en la "iniciativa del empresario". Werner Sombart y Max Weber hacen observaciones muy interesantes, particularmente sobre la psicología económica de la burguesía en las diversas etapas de su desarrollo. Sombart, por ejemplo, se remonta hasta el nacimiento de la psicología del empresario, la cual surgió necesariamente de la fusión de tres tipos psicológicos: el del conquistador, el del organizador y el del traficante. Del conquistador toma la habilidad para hacer planes y ejecutarlos. El conquistador tiene "rudeza y persistencia, elasticidad, energía mental, atención concentrada y voluntad indómita". El organizador debe ser capaz de "controlar" hombres y cosas de manera tal que obtenga el máximum de resultado útil. El traficante, el mercader, se distingue por su capacidad de discutir su negocio y ganar siempre[4]. La burguesía estaba caracterizada en los períodos de su más elevado desarrollo por una combinación de estos tres rasgos. No insistimos sobre la psicología del proletariado por haberla discutido ya ampliamante.

Es indiscutible que la psicología e ideología de las clases *pueden cambiar, dependiendo ello de las alteraciones en su "existencia social",* como ha sido repetidamente establecido en los capítulos anteriores. Pero hagamos una observación más. De todo lo dicho se deduce claramente que *la psicología de las clases intermedias constituye también una etapa intermedia, mientras que la de los grupos mixtos es una psicología mixta, etc.* Esto explica el hecho de que la pequeña burguesía y el campesinado, por ejemplo, "vacilen" constantemente entre el proletariado y la burguesía, porque "dos almas – ¡ay! – moran en su pecho, etc." Marx plantea el asunto en *El 18 Brumario de Luis Bonaparte:* "Sobre las diversas formas de propiedad, sobre las condiciones sociales de existencia, se levanta toda una superestructura de sentimientos, ilusiones, modos de pensar y concepciones de vida diversos y plasmados de un modo peculiar. La clase entera los crea y los plasma derivándolos de sus bases materiales y de las relaciones sociales correspondientes."

4. LA "CLASE EN SI" Y LA "CLASE PARA SI"

La psicología e ideología de clase, la conciencia de clase, no sólo en lo que respecta a sus intereses temporales, sino también a sus intereses universales y permanentes, son resultado de la posición de la clase en la producción, lo que no significa, de ningún modo que esta posición de la clase producirá de *inmediato* en ella una conciencia de sus intereses básicos y generales. Por el contrario, puede afirmarse que ello ocurre pocas veces. Porque, en primer lugar, el proceso de producción mismo en la vida real pasa a través de un número de etapas evolutivas, y las contradicciones en la estructura económica sólo aparecen en un período avanzado en la evolución. En segundo lugar, una clase no desciende madura del cielo, sino que es engendrada , por así decirlo, inconscientemente, por elementos de una serie de otros grupos sociales (clases de transición, clases intermedias y otras combinaciones sociales). En tercer lugar, transcurre usualmente cierto tiempo antes de que una clase, a través de las experiencias de lucha, adquiera conciencia de sí y de sus intereses peculiares y especiales, aspiraciones e "ideales" sociales, que la han de distinguir decisivamente de todas las otras clases de una sociedad dada. En cierto lugar, no debemos olvidar las manipulaciones psicológicas e ideológicas sistemáticamente dirigidas por la clase dominante con la ayuda de su aparato estatal, con el propósito de, por una parte, aniquilar los brotes de conciencia de clase de los oprimidos, y, por otra parte, inculcarles su propia ideología por todos los medios o, al menos, influenciarlos en lo posible. Todas estas circunstancias permiten que una clase puede existir como un conjunto de personas que desempeñan un papel determinado en el proceso de producción antes de que exista como una clase con conciencia de sí. La clase existe, pero aún no es consciente. Existe como un factor en la producción, como un conjunto específico de relaciones de producción, pero no existe todavía como una *fuerza* social independiente, que conoce sus necesidades, que comprende su misión, que tiene conciencia de su posición peculiar, de su personalidad, de la hostilidad de sus intereses con los de las otras clases. Para designar estas dos etapas diferentes en el proceso de evolución de una clase, Marx hace uso de dos expresiones: denomina *clase "an sich" (en sí)* a una clase aún no consciente; llama *clase "für sich" (para sí)* a una clase consciente ya de su rol social.

Esto ha sido espléndidamente explicado por Marx en su *Miseria de la filosofía,* refiriéndose a la evolución de la clase trabajadora:

"Los primeros intentos de los trabajadores para *asociarse* han adoptado siempre la forma de coaliciones. La gran industria concentra en un mismo sitio a una masa de personas que no se conocen entre sí. La competencia

divide sus intereses. Pero la defensa del salario, este interés común a todos ellos frente a su patrono, los une en una idea común de resistencia: *la coalición*. Por lo tanto, la coalición persigue siempre una doble finalidad: acabar con la competencia entre los obreros para poder hacer una competencia general a los capitalistas. Si el primer fin de la resistencia se reducía a la defensa del salario, después, a medida que los capitalistas se asocian a su vez movidos por la idea de la represión, las coaliciones, en un principio aisladas, forman grupos, y la defensa por los obreros de sus asociaciones frente al capital, siempre unido, acaba siendo para ellos más necesario que la defensa del salario. Hasta tal punto esto es cierto, que los economistas ingleses no salían de su asombro al ver que los obreros sacrificaban una buena parte del salario en favor de asociaciones que, a juicio de estos economistas, se habían fundado exclusivamente para luchar en pro del salario. En esta lucha –verdadera guerra civil– se van uniendo y desarrollando todos los elementos para la batalla futura. Al llegar a este punto, la coalición toma carácter político.

"Las condiciones económicas, transformaron primero a la masa de la población del país en trabajadores. La dominación del capital ha creado a esta masa una situación común, intereses comunes. Así, pues, esta masa es ya una clase con respecto *al capital*, pero aún *no es una clase para sí*. Los intereses que defiende se convierten en *intereses de clase*"[5] (subrayo/N.B.).

5. FORMAS DE RELATIVA SOLIDARIDAD DE INTERESES

De todo lo dicho anteriormente, se deduce con claridad que, bajo determinadas circunstancias, se hace posible una *relativa* solidaridad de clase. Es preciso, sin embargo, distinguir dos formas principales de esta solidaridad relativa:

En primer lugar, tenemos la forma de solidaridad en la cual el interés permanente de una clase coincide con el interés temporal de otra, en que este interés temporal contradice los intereses generales de esta otra clase.

En segundo lugar, puede existir una forma de solidaridad en la cual no se dé esta contradicción y en la que pueda haber una coincidencia entre los intereses permanentes de una clase y los intereses temporales de otra, o entre intereses temporales de ambas clases.

El primer caso puede ser ilustrado con el ejemplo de la guerra imperialista de 1914-18. Analicemos la actitud de la clase obrera al *principio* de esta guerra. Es bien sabido que, en la mayoría de los grandes países capitalistas avanzados, los obreros, contrariando sus intereses internacionales y generales de clase, se lanzaron a defender sus "patrias". Sus "patrias" no eran otra cosa que las organizaciones estatales de la burguesía, es decir, organizaciones *de clase* del capital.

Encontramos, por lo tanto, que la clase trabajadora defiende las organizaciones de sus empresarios, las cuales entraron en conflicto

por la división de los mercados, las fuentes de materias primas, las esferas de inversión, etc. Esto constituyó ciertamente una traición a sus intereses de clase. Sin embargo, ¿qué había en el fondo? ¿Dónde residía la causa oculta más profunda de esa monstruosa apostasía, conscientemente defendida por los partidos socialdemócratas oportunistas? Esta causa era la *solidaridad relativa* entre el proletariado y la burguesía en las naciones de capitalismo financiero. Imaginemos que toda la economía mundial es una red innumerable de hilos que se entrecruzan –las relaciones de producción– y con fuertes y gruesos nudos en varios puntos; los países capitalistas. En ellos se encuentran los grupos "nacionales" de la burguesía organizada políticamente. Nos recuerdan las empresas gigantescas, los enormes trusts, que operan en escala mundial. Cuanto más potente es una de estos estados, más explota sin piedad a su periferia económica: colonia, esferas de influencia, semicolonias, etc. Con la evolución de la sociedad capitalista la situación de la clase obrera debería empeorar. Pero los estados rapaces de la burguesía entretienen a los obreros de la metrópoli, lanzándoles las migajas del banquete imperialista. Esta situación crea un interés material relativo entre la burguesía imperialista y el proletariado. Estas relaciones de producción engendran una psicología y una ideología correspondientes, que traen como resultado la exaltación de la idea de patria y, por lo tanto, del deber de luchar por ella. El curso del razonamiento es simple: si "nuestra" industria (que verdaderamente no es "nuestra", sino de nuestros empresarios) se desarrolla, los salarios aumentarán: pero la industria se expande mediante la obtención de mercados y esferas de inversión de capitales. Consecuentemente, la clase trabajadora tiene intereses en la política colonial de la burguesía, y debe, por lo tanto, defender "la industria nacional", debe batirse por un "puesto de bajo el sol" para su nación. Todo lo demás se produce como corolario natural: elogios a la patria poderosa, la gran nación, etc.; y la retórica rimbombante sobre la humanidad, la civilización, la democracia, la generosidad, etc., que tanto prevaleció en la primera etapa de la guerra mundial. Esta fue la ideología del "socialimperialismo", que conducía a la clase obrera a la traición de sus intereses generales y permanentes, a cambio de las migajas arrojadas por la burguesía, a la par que oprimía de modo inhumano a los trabajadores agrícolas e industriales de las colonias, etc., etc. Ultimamente, el curso de la guerra y el período de posguerra demostraron a la clase obrera que había perdido en el juego, que los intereses permanentes de la clase eran más importantes que sus intereses temporales. Comprendido esto, se originó un rápido proceso de "radicalización" en las concepciones de la clase.

El ya desaparecido profesor Tugan-Baranovski, que se consideraba casi

marxista, lo que no obstó para que fuera ministro blanco en la primera etapa de la revolución rusa (habiéndolo sido seguramente por pura "ética" ese profesor que reprochó a Marx su falta de ética y el dejarse arrastrar por el odio de clase, lo cual, por supuesto, es bien poco filantrópico, reprocha a Marx lo siguiente: "Marx no ve la solidaridad de intereses, niega su presencia en la sociedad capitalista. Sin embargo, todas las clases sociales están igualmente interesadas en la preservación de la independencia política del estado, siempre que este último tenga un valor ideal a sus ojos. En el campo económico, el estado no sólo sirve para establecer el dominio de clase , sino también para facilitar el progreso económico aumentando la riqueza total de la nación, lo cual concuerda con los intereses de todas las clases de la sociedad. Además, aunque sólo fuera por el hecho de que el poder político y económico no pueden ser separados del avance de la cultura, tenemos la misión cultural del estado que se interesa en el progreso del saber y en elevar el nivel mental del pueblo [6]."

Herr Cunow cita y apoya este pasaje de Tugan, asegurando, sin embargo, que este último confunde los intereses sociales con los del estado. En realidad, Cunow está confundiendo el punto de vista revolucionario de Marx con la posición traidora de los Scheidemanns. El razonamiento Tugan-Cunow es verdaderamente infantil. Desde el momento en que el estado no se ocupa solamente de oprimir *sino también de,* entonces las clases están interesadas en su preservación. ¡Peregrina idea! Por este método se puede demostrar cualquier cosa. Dado que los trusts no se ocupan solamente de explotar sino también de producir, son de utilidad pública. Si las oficinas de detectives en los Estados Unidos no sólo persiguen brutalmente a los trabajadores revolucionarios, *sino también* apresan ladrones, todas las clases deben estar interesadas en su mantenimiento, y así por el estilo. ¡Es con estupideces de esta clase como Herr Cunow llena los dos volúmenes de su estudio sobre sociología marxista!

Cierto es que Cunow bate el record de todos los falsificadores del marxismo con su cínica impudicia: –afirma en el vol. II, p. 77 *et seq.* de su obra– "De acuerdo con la teoría marxista de la sociedad, esa voluntad general, que de un modo tan excelente sirvió a los propósitos de la filosofía social antigua, no existe en absoluto; porque la sociedad no es una cosa unificada con intereses perfectamente uniformes (¡vaya una sociedad!), sino que está dividida en clases (no del todo mal; ¿pero qué va a hacer Cunow con el estado? ¿Y de quién es la voluntad que éste expresa? N.B.). A pesar de esta división de clases, existen también intereses sociales generales (¡escuchen bien! N.B.), pues como la vida y la actividad social son imposibles sin un orden determinado, todos los miembros de la sociedad –con excepción de aquellos que cuestionan su existencia– están interesados en el mantenimiento de ese orden. Sin embargo, como ellos tienen diferentes *ideales del orden,* los cuales dependen de sus diferentes posiciones dentro del orden social, no tienen el mismo interés en sus reglas, que consideran desde diversos puntos de vista, según el ángulo clasista de su visión." Hablando con mayor claridad, muchos podrán creer que la burguesía está interesada en preservar el orden capitalista, mientras que el proletariado está interesado en derrocarlo; pero nada más lejos de la verdad. El sabio Cunow nos da la clave del asunto: desde que la vida es imposible sin un orden, todos deben estar interesados en mantener el establecido por la sociedad capitalista. Pero puesto que los trabajadores tienen

otro "ideal del orden", permítaseles "criticar las diversas normas del mismo". Para eso y no más de permiso Cunow; pero no se atrevan a ir más allá, porque entonces se convertirán en personas que "cuestionan la existencia de la sociedad como tal". ¡Este es el marxismo revisado y complementado por Cunow!

Podemos también tomar como un ejemplo el período de evolución de la clase obrera en que ella mantuvo lo que podría denominarse una relación "patriarcal" con los empresarios de cada industria específica. En esa época, la debilidad general de las instituciones sociales hacía que los trabajadores tuvieran interés en el éxito de la empresa. Los obreros y sus "benefactores" –aquellos que los "nutren", los que les dan trabajo, etc.– facilitan aquí una excelente ilustración de una solidaridad relativa de intereses a expensas de los intereses generales de la clase.

Puede encontrarse cierta analogía en la comunidad de intereses existentes entre los *esclavos* y sus *propietarios* en la antigüedad, hasta el punto de darse el caso de que hubiera "esclavos de esclavos" (los *vicarii* romanos). Los esclavos que poseían esclavos eran propietarios, y se comprende que sus intereses coincidieran con los esclavistas de "primera categoría". Actualmente, en las cooperativas agrícolas de la Europa Occidental, hallamos a menudo al campesino trabajando mano a mano con los grandes terratenientes y los capitalistas latifundiarios. Los campesinos se unen a ellos a fin de colocar sus productos agrícolas. Al ser *vendedores,* están en oposición a la población urbana; desean altos precios, tanto como lo puede desear un rico terrateniente.

En este último ejemplo abandonamos ya la primera forma de solidaridad, puesto que, en realidad, una verdadera burguesía agrícola, reclutada entre el campesinado, no difiere en absoluto de la burguesía agrícola hereditaria.

El mejor ejemplo de la *segunda* forma de solidaridad relativa clasista, es decir, aquella en que la solidaridad relativa no está en contradicción con los intereses permanentes de las clases interesadas, lo encontramos en los casos de ataques de clases contra un enemigo común, los cuales son posibles en ciertas etapas de la evolución. Por ejemplo, en la primera fase de la Revolución francesa el sistema feudal era atacado por *diferentes* clases, tanto en lo económico como en lo político; la burguesía, la pequeña burguesía y el proletariado estaban todos interesados en el derrocamiento del feudalismo. Desde luego, este *bloque* general más tarde se desintegró, y la pequeña burguesía, a pesar de sus luchas contra la gran burguesía, que encarnó la contrarrevolución, atacó simultáneamente al incipiente movimiento proletario en forma despiadada (ejecución de los *enragés,* etc.). En este caso, se trata de una solidaridad de clases

temporal, pero que no está en oposición con los intereses generales y permanentes de las clases.

6. LUCHA DE CLASES Y PAZ DE CLASES

Los diversos grados de intereses dan lugar a diversas formas de lucha. Como ha sido demostrado, no todo interés de un sector de una clase determinada constituye, por ese motivo, el interés de toda la clase. Si los intereses de los trabajadores de una fábrica aislada contradicen los intereses de los restantes sectores de la clase obrera, no se tratará en ese caso de un interés de clase, sino de un interés de grupo. Pero aun cuando nosotros consideremos los intereses de un grupo de trabajadores que no se opongan a los intereses de otros grupos, pero que sin embargo, no una todavía a esos grupos, no hay aquí, en realidad, ni en la conciencia de las masas, interés de clase y en consecuencia, rigurosamente hablando, tampoco hay todavía lucha de clases. Sólo existen gérmenes de un interés de clase y gérmenes de una lucha de clases. *Un interés de clase surge cuando coloca a una clase en oposición a otra.* La lucha de clases, por lo tanto, en su verdadero sentido, sólo se desarrolla al llegar a una cierta etapa de la evolución de la sociedad dividida en clases. En otras fases de la evolución social, puede aparecer también como germen (cuando se asiste a una lucha entre sectores aislados de clases, en la que no entran en juego los principios de clases, a una lucha que no abarca ni une a toda clase) o como forma oculta, "latente'. (cuando no hay conflicto abierto, sino "resistencia pasiva'., sordo descontento con el cual la clase dominante, quiéralo o no, se ve obligada a contar). "Hombres libres y esclavos, patricios y plebeyos, señores y siervos, maestros y oficiales, en una palabra: opresores y oprimidos se enfrentaron siempre, mantuvieron una lucha constante, velada unas veces y otras franca y abierta; lucha que terminó siempre con la transformación, revolucionarios de toda la sociedad o el hundimiento de las clases beligerantes". (*Manifiesto Comunista*). Será útil considerar algunos ejemplos más.

Supongamos que en una sociedad esclavista se produce una insurrección en un latifundio perteneciente a un gran propietario con pillaje, daños a los objetos y a las personas, etc. Nosostros no podemos llamar a esto lucha de clases, en el sentido exacto de la palabra; es sólo la furia elemental de un pequeño sector de la clase de los esclavos. La clase, considerada en su conjunto, está en calma; un pequeño sector mantiene una lucha cruel, pero permanece aislado en su pequeñez numérica. La clase *como tal* no entra en acción; no hay oposición de clase a clase. Muy diferente es el caso cuando

los esclavos rebeldes, dirigidos por un Espartaco, luchan en una verdadera guerra civil por su liberación; aquí las *masas* de esclavos son arrastradas a una auténtica lucha de clases.

Supongamos que asistimos a una acción emprendida por los obreros de una fábrica en pro de mejoras salariales. Si todos los trabajadores del país permanecen en calma, se tratará solamente del germen de una lucha de clases, porque la clase en su totalidad no ha sido conmovida. Consideremos, sin embargo, el caso de una "ola de huelgas". Esta sí es una lucha de clases; aquí una clase se levanta frente a la otra. No se trata de un movimiento por el interés de un grupo frente a otro grupo, sino por el de una clase frente a la otra.

El ejemplo del siervo campesino es también muy interesante. Entre dichos siervos existe un descontento vago y subterráneo, puede estallar, pero a causa del embrutecimiento de esta clase, no estalla; los esclavos, atemorizados, no luchan, pero murmuran y rechinan los dientes. Esta es la forma de lucha "latente", mencionada en el *Manifiesto comunista.* La lucha de clases, por lo tanto, significa *una lucha en la cual una clase entra en acción contra otra clase.* De aquí surge el axioma extremadamente importante de que *"toda lucha de clases es una lucha política"* (Marx). Es evidente que, cuando la clase oprimida se levanta como un poder de clase frente a la clase opresora, esto significa que la clase oprimida se apresta a minar las bases del orden existente. Y como el instrumento del "poder" del orden existente es la organización estatal de la clase dominante, es evidente que toda acción de la clase oprimida va directamente dirigida contra el mecanismo del estado, aun cuando los participantes en la lucha no sean absolutamente conscientes al comienzo de su hostilidad hacia el poder estatal. Cada acción de esta clase es, por lo tanto, necesariamente de carácter político.

La I.W.W. (Trabajadores Industriales del Mundo) en los Estados Unidos y los sindicalistas revolucionarios en general han incurrido en un grave error por la no aplicación de este principio. La I.W.W. rechaza la lucha política por completo, porque como buenos oportunistas ingenuos que son, entienden que ésta es sinónimo de lucha parlamentaria. Pero si la I.W.W. organizara una huelga general, o aunque fuera una huelga de los trabajadores ferroviarios, mineros y metalúrgicos, es evidente que esta lucha tendría un inmenso valor *político,* porque habría logrado lanzar a la lucha a los cuadros del proletariado, aterrorizando a la burguesía como clase, y amenazando con abrir una brecha en la maquinaria de la clase dominante, lo que de hecho convierte a esta huelga en un movimiento dirigido contra el orden burgués y, por lo tanto, contra el estado capitalista.

Esta transformación de episodios aislados del conflicto en lucha de clases,

en el caso del proletariado, es claramente descripta por Marx en el *Manifiesto Comunista*. "A veces los obreros triunfan; pero es un triunfo efímero. El verdadero resultado de sus luchas no es el éxito inmediato, sino la unión cada vez más extensa de los obreros. Esta unión es favorecida por el crecimiento de los medios de comunicación creados por la gran industria y que ponen en contacto a los obreros de diferentes localidades. Y basta ese contacto para el mismo carácter, *se centralicen en una lucha nacional, en una lucha de clases.* Mas toda lucha de clases es una lucha política." (*Manifiesto Comunista*). Marx define esta transformación de los diversos conflictos en conflictos de clase y, por ende, políticos, del siguiente modo: "*Nota bene ad* movimiento político: el movimiento político de la clase obrera tiene, por supuesto, el objetivo final de conquistar el poder político para esa clase lo que requiere una organización previa de la clase obrera hasta cierto punto, organización que es condicionada por su *propia* lucha económica. Por otra parte, todo movimiento en que la clase obrera se opone como clase a sus explotadores, tratando de imponérseles mediante una *presión externa*, es un *movimiento político*[7]". Cunow, al citar este pasaje, lo interpreta así: "En una cierta etapa de la evolución, varias clases sociales son engendradas por el proceso económico en general, con sus intereses económicos propios, de acuerdo con su rol en este proceso, e intentan hacer valederos esos intereses en la vida política[8]." Este comentario no es muy correcto, porque Cunow suprime el punto más importante, aquel en que Marx pone mayor énfasis: la oposición irreductible de una clase a otra, por lo que toda lucha es una parte del proceso de la lucha general, entablada por el poder y por el dominio en la sociedad.

En un artículo de excepcional imprudencia: *Die Marxistsche Geschichtsauffassung*[9], el profesor Hans Delbrück "critica" la teoría de la lucha de clases, y al hacerlo revela una ignorancia verdaderamente desmesurada de los problemas marxistas. En la p. 165, sostiene que Marx no supo distinguir clase de casta. En la p. 166, afirma que no hubo "destrucción" de las dos clases antagónicas en la antigua Roma, mientras admite que la decadencia del Imperio Romano fue un hecho incuestionable. Primero hubo guerras civiles, después de las cuales ni los victoriosos ni los esclavos vencidos fueron capaces de lograr el progreso de la sociedad. En la p. 167, dice que en Inglaterra nunca existió el feudalismo (¡!). En la p. 169, "refuta" a Marx con la afirmación de que los campesinos algunas veces marchan a la par con los junkers. (Nuestras observaciones anteriores demuestran claramente que ni Marx y el marxismo pueden ser refutados con tales argumentos, etc.). Pero la "perla" entre las objeciones es el siguiente ejemplo: Delbrück cita un texto antiguo, descubrierto por un conocido egiptólogo, Ehrmann, en el cual leemos sobre una revolución en el antiguo Egipto, en la que los esclavos logran conquistar el poder. El texto bien podría haber sido escrito por Merezhkovski o cualquier otro caballero de la Guardia Blanca, en su odio contra los bolcheviques; en él se describen las más terroríficas atrocidades. Delbrück, con un tono terrible, exclama: "¡He aquí vuestra lucha de clases! ". Pero el honorable profesor alemán cae sin quererlo, en su propia trampa cuando añade que esta situación duró "trescientos años" (p. 17), porque hasta un asno comprendería que vivir trescientos años sin producción y en un estado de absoluta anarquía es imposible. Las cosas, por lo tanto, no serían tan exageradas, y los argumentos de Delbrück, que sólo son un toque de alarma para excitar

las emociones de la burguesía aterrorizada, son simplemente ridículos.

Muy divertidas objeciones a la teoría marxista son también esgrimidas por el señor J. Delevski (*Los antagonismos sociales y la lucha de clases en la historia*, San Petersburgo, 1910, en ruso). Su objeción principal es la siguiente, después de citar este pasaje de Engels: "Fue Marx mismo quien primero descubrió la gran ley del dinamismo de la historia, la ley de acuerdo con la cual todas las contiendas históricas, ya ocurran en el campo político, religioso, filosófico o en cualquier otro terreno ideológico, son de hecho expresión más o menos distinta de los antagonismos de clase." (Marx: *Der Achtzehnte Brumaire des Luis Bonaparte*, Hamburgo, 1885, prefacio de Engels a la segunda edición). Delevski afirma que participa de la opinión de Sombart en cuanto que el principio de la lucha de clases debe ser completado con el principio de la lucha *entre las naciones*. La réplica de Plejanov demostrando que no había nada que completar aquí, puesto que la lucha de clases es una concepción vinculada con los procesos internos de la sociedad y no con las relaciones entre sociedades, no parece satisfactorio al señor Delevski. "O una cosa u otra, escribe éste, o la historia se basa en dos principios o en uno solo. Si hay dos principios –el de la lucha de clases y el de la lucha entre las naciones–, ¿cuál es la ley en que se formula el segundo principio? . . . Pero si. . . existe sólo el principio de la lucha de clases, ¿qué razón hay para distinguir la lucha dentro de la sociedad, de la lucha entre sociedades? . . . O ¿quizá las sociedades, naciones, estados, son igualmente clases? " (p. 92). Estas parrafadas son verdaderamente deliciosas. Estudiemos el problema. Son posibles dos situaciones fundamentales: puede tratarse o bien de una sola sociedad (por ejemplo, la economía mundial actual) dividida en las organizaciones de estados de las secciones "nacionales" de la burguesía, o bien de *diferentes* sociedades, casi sin nexo entre sí (por ejemplo, si se desencadena la guerra entre dos pueblos diferentes, uno de los cuales –por decir así– ha irrumpido súbitamente, viniendo de remotas regiones, como ocurrió repetidamente en el curso de la historia; por ejemplo la conquista de México por los españoles). En el *primer caso*, la lucha entre las clases burguesas es una forma especial de "competencia" capitalista. Nadie sino Delevski podría aún imaginar que la teoría de la lucha de clases excluiría, por ejemplo, la competencia capitalista. Esta es una forma que adoptan los antagonismos dentro de la clase, pero estos antagonismos nunca han alterado las bases de la estructura de producción dada. Aunque la teoría marxista reconoce la posibilidad de una solidaridad relativa entre las clases, también reconoce la posibilidad de un antagonismo relativo dentro de las clases mismas, no implicando todo ello una refutación de la teoría de la lucha de clases. *Segundo caso*: aquí se trata de una cuestión metodológica. La teoría de la evolución social es la toería de la evolución de una sociedad *abstracta* y es totalmente justificado que no se refiera a las relaciones entre las sociedades concretas. Analiza la naturaleza de la sociedad *en general*, asentando las leyes de la evolución de esta "sociedad en general". Pero si abandonamos este modo de enfocar el problema para hacerlo más concretamente, hallaremos que la cuestión de las relaciones entre las diversas sociedades se rige por leyes especiales, las cuales, a su vez, no están en contradicción con la teoría marxista, no porque las diferentes sociedades sean diferentes clases (esta presunción de Delevski es simplemente absurda), sino porque la "expansión" misma tiene causas económicas, y porque la conquista inevitable transforma y reagrupa a las clases, porque en tales

casos el más elevado modo de producción resulta siempre victorioso, etc. Nada de esto quebranta, de ninguna manera, la teoría de la lucha de clases.

Hemos visto, por lo tanto, que las clases oprimidas no siempre sostienen una lucha de clases en el sentido propio de la palabra, lo cual no quiere decir, como hemos visto, que en tales épocas comparativamente pacíficas "todo esté en calma, tranquilo, bajo el ojo de Dios". Ello sólo significa que la lucha de clases sigue un cauce subterráneo o que es todavía incipiente, que más tarde se convertirá en una lucha de clases en el verdadero sentido de la palabra. No olvidemos que la dialéctica lo concibe todo en el curso de su *evolución, en movimiento.* Aun cuando parezca que la lucha de clases no existe, ella se está *desarrollando, crece.* Eso es lo que ocurre con las clases oprimidas. Respecto a las clases dominantes, están sosteniendo la lucha de clases *incesantemente.* Porque la existencia de la organización estatal prueba que la clase dominante se ha constituido como clase *para sí,* como poder *político.* Esto implica una plena conciencia de los intereses fundamentales de esta clase, la cual mantiene una guerra contra las otras cuyos intereses se le oponen (contra el peligro inmediato, así como contra posibles peligros), a cuyo efecto hace uso de todos los instrumentos de la maquinaria de estado.

7. LA LUCHA DE CLASES Y EL PODER POLITICO

Ya hemos estudiado en otra parte el problema del estado como una superestructura determinada por la base económica (véase primera parte de "La superestructura y sus líneas generales", capítulo VI de esta obra). Ahora es indispensable que abordemos esta cuestión desde otro ángulo, que la examinemos desde un punto de vista especial, desde el punto de vista de la lucha de clases. Ante todo, debemos subrayar, una vez más, de la manera más categórica, que la organización estatal es una *organización exclusivamente de clase,* es la clase que se ha "constituido en poder político", es la violencia social de organizada y "concentrada" de la clase (Marx). La clase oprimida, la portadora del nuevo modo de producción se transforma, en el curso de la lucha, de *clase en sí* en *clase para sí.* En esta lucha, crea también sus organizaciones de choque, las cuales se transforman progresivamente en organizaciones capaces de abarcar y arrastrar tras de sí a toda la masa de la clase dada. Cuando se produce la revolución o la guerra civil, etc., estas organizaciones rompen el frente enemigo y se manifiestan como las células embrionarias del nuevo mecanismo estatal, ya sea en forma velada, ya abiertamente. Citemos, por ejemplo, el caso de la Revolución francesa: "Los clubes jacobinos son las antiguas Sociedades de Amigos de la Constitución, que al principio fueron burgueses, después se

volvieron democráticos, montañeses, sans-culottes, abogados de la igualdad. . . Habían sido fundados con fines de educación popular, más para la propaganda que para la acción, pero las circunstancias los obligaron a la acción política, a participar directamente en la administración (cuando la pequeña burguesía tomó la dirección. –N.B.). Por decreto del 14 de Frimario "los jacobinos de toda Francia se convirtieron en electores y depuradores de la burocracia oficial".[10] "Tomando en consideración todas las cosas. . ., fueron precisamente los clubes jacobinos los que mantuvieron la unidad y salvaron la nación." En la Revolución inglesa el "Estado Mayor del Ejército Revolucionario" suministró los hombres que formaron el Consejo de Estado. Durante la revolución rusa, las organizaciones de lucha de los obreros y soldados –los soviets– y el partido revolucionario de la extrema izquierda –los comunistas– fueron las organizaciones fundamentales del nuevo estado.

Dos tipos de argumentos son esgrimidos para contradecir la concepción clasista de la autoridad del estado.

El primer tipo es el siguiente: la peculiaridad de un estado es su administración centralizada. Basándose en ello, los anarquistas dicen: "Cualquier administración centralizada es una autoridad estatal. Por lo tanto, aun en la sociedad comunista más adelantada, si en ella existe una economía sistematizada, existirá también el estado". Este razonamiento se basa exclusivamente en el ingenuo error burgués según el cual la ciencia burguesa, en lugar de percibir las relaciones *sociales*, percibe relaciones entre las *cosas*, o relaciones *técnicas*. Pero es evidente que la "esencia" del estado no está en la *cosa*, sino en la relación *social*: no en la administración centralizada como tal, sino en la *envoltura clasista* de dicha administración. No siendo el capital una cosa (como lo es, por ejemplo, una máquina), sino una relación social entre obreros y empresarios, una relación expresada en las cosas, la centralización *per se*, de ninguna manera significa necesariamente una organización estatal; llega a serlo cuando expresa relaciones de clase.

La segunda objeción a la teoría clasista del estado ha sido ya considerada en parte. Esta objeción es todavía más lamentable y ridícula y se basa en la concepción de que el estado desempeña un número de funciones generalmente útiles (por ejemplo, el moderno estado capitalista edifica plantas eléctricas, hospitales, ferrocarriles, etc.). Este argumento une de la manera más patética al socialdemócrata Cunow, al socialista revolucionario de derecha Delevski, al conservador Delbrück y hasta al rey babilónico Hammurabi. Pero este honorable cuarteto se equivoca burdamente, porque la existencia de funciones útiles en general, por parte del estado, no altera en lo más mínimo el puro carácter de clase de la autoridad estatal. La clase dominante está obligada a recurrir a toda clase de empre-

sas de "utilidad general", a fin de mantener su posibilidad de explotar a las masas, extender su campo de explotación y asegurarse el funcionamiento normal de dicha explotación. El capitalismo no puede extenderse, desde luego, desarrollarse propiamente, sin un sistema ferroviario; sin escuelas de artes y oficios no habría obreros calificados; sin institutos científicos no habrá adelantos en la técnica capitalista, etc. En todas estas medidas, el poder estatal de los capitalistas está guiado por su interés de clase. Hemos presentado ya el ejemplo de los trusts como un ejemplo. El trust también guía la producción, sin la cual la sociedad no puede existir, pero la guía para su propio beneficio de clase. Tomemos el ejemplo de algún estado despótico antiguo de grandes terratenientes, como el de los faraones egipcios, cuyas enormes construcciones para regular el curso de los ríos eran de utilidad general. El estado faraónico, sin embargo, no emprendió y protegió estas construcciones con el propósito de dar de comer a los hambrientos, o de servir a la prosperidad, sino simplemente porque eran un requisito necesario al proceso de producción, el cual era simultáneamente un *proceso de explotación.* El interés de clase era el impulso básico de esta actividad. He ahí el móvil del estado. Tales medidas no pueden, por lo tanto, tomarse como una prueba de la incorrección del punto de vista clasista.

Otro orden de medidas de utilidad general es motivado por la ofensiva de las "clases bajas". Tales son, por ejemplo, las leyes de protección al trabajo en los países capitalistas. Muchos profesores quisquillosos (como el seudosociólogo ruso Tajtarev) no consideran al estado como una organización clasista pura, porque, según ellos, está fundado, en último término, en un contrato. Con sólo pensar un momento se demuestra la incorrección de este punto de vista. ¿Acaso, por ejemplo, el capitalista deja de ser un "capitalista puro" cuando, ante la amenaza de huelga, hace concesiones que, en última instancia, son ventajosas para él? Evidentemente no. El estado clasista puede hacer concesiones a otras clases, así como el empresario, en el ejemplo anterior, hace concesiones a los trabajadores, pero esto no significa en modo alguno que el estado deja de ser un genuino representante clasista, para convertirse en no se sabe qué organismo que abarca todas las clases, y que sería, en efecto, de utilidad general.

Naturalmente, Cunow tampoco comprende esto. Es algo divertido, observar al cínico profesor Hans Delbrück, a quien ya hemos mencionado, burlarse de estos chiflados falsificadores del marxismo. "La diferencia entre nosotros, burgueses de concepciones político-sociales, y ustedes, es sólo de grado. Algunos pasos más por el camino emprendido, amables señores, y su nebulosa marxista se disipará inmediatamente[11].

8. CLASE, PARTIDO, LIDERES

Una clase es un grupo de personas vinculadas por su rol, común en la producción, y, por lo tanto, también por su rol común en la distribución; en otras palabras, por intereses comunes, es decir por intereses de clase. Sin embargo, sería absurdo suponer que cada clase es un todo unificado, donde todas las partes son iguales, donde Juan es semejante a Pedro, etc. En la clase obrera moderna, por ejemplo, existe sin duda mucha desigualdad en habilidad e inteligencia. Aun la "existencia" de las diversas partes de la clase trabajadora es desigual. Esto es debido al hecho de que, en primer lugar, no existe una completa uniformidad de las unidades económicas, y además, la clase obrera no desciende de los cielos completamente desarrollada, sino que es reclutada incesantemente entre el campesinado, el artesanado y la pequeña burguesía urbana, es decir entre los otros grupos de la sociedad capitalista.

El obrero de una planta magníficamente equipada es distinto del obrero que trabaja en un pequeño taller. La causa de esta diferencia estriba en la de los establecimientos respectivos, como también en las formas de trabajo resultantes en ambos casos. La edad en el proletariado tiene que ser considerada también, porque un campesino que acaba de obtener un trabajo en una fábrica no puede tener las características de un trabajador que lo ha sido desde la niñez.

La diferencia de "existencia" se refleja también en la conciencia. El proletariado no es más *homogéneo* en su conciencia que en su posición social. Es *más o menos* homogéneo si se lo compara con las otras clases, pero no lo es en relación a sus propias partes.

La clase trabajadora, por lo tanto, *en cuanto a su conciencia de clase*, es decir, sus intereses permanentes, generales, no personales, no gremiales ni de grupo, sino los intereses *de la clase en conjunto*, está dividida *en una serie de grupos y subgrupos al igual que una cadena única, compuesta por un número de eslabones de diversa solidez.*

Esta *heterogeneidad de clase* justifica la existencia del *partido*. Si la clase trabajadora fuera absolutamente uniforme, podría responder en todos los momentos con absoluta energía; sus luchas podrían ser dirigidas por personas o grupos escogidos *en forma rotativa;* una organización permanente de dirección sería superflua e innecesaria. Es un hecho que la lucha de la clase obrera es inevitable, que esta lucha necesita dirección, que esta dirección se requiere por cuanto el enemigo es astuto y poderoso y luchar con él es un problema difícil. ¿Quién debe, pues, dirigir toda la clase? ¿Cuál de sus partes? La más avanzada, la más entrenada, la más unida: el *partido*.

El partido no es la clase sino una pequeña parte de la clase, de la misma manera que la cabeza no es más que una pequeña parte

del cuerpo. Podemos decir que el partido representa precisamente la cabeza de la clase obrera, por lo que sería absurdo intentar establecer una oposición entre ellos. El partido es simplemente aquello que mejor expresa los intereses de la *clase*. Podemos *distinguir* entre clase y partido como distinguimos la cabeza del cuerpo, pero *oponerlos es imposible*, de la misma manera que no podemos decapitar a un hombre con el pretexto de alargarle la vida.

¿De qué depende, en estas condiciones, el éxito de la lucha? Depende de las relaciones apropiadas entre las distintas partes de la clase obrera, y particularmente de una relación adecuada entre el partido y los que están fuera de él. Por un lado se necesitan dirección y guía; por el otro, instrucción y convicción. No hay dirección posible cuando no se instruye y convence. Por una parte, el partido debe mantenerse compacto y organizado separadamente, como una parte de la clase obrera. Por la otra, debe asegurarse un contacto cada vez más estrecho con las masas sin partido y atraer cada vez más grandes sectores de estas masas a su propia organización. El crecimiento moral e intelectual de una clase hallará expresión, por lo tanto, en el crecimiento del partido de esta clase, e inversamente la decadencia de una clase se reflejará en la decadencia de su partido, o en una disminución de su influencia sobre los elementos no afiliados.

Hemos visto ya que la falta de uniformidad dentro de la clase hace necesaria la existencia del *partido* de esta clase. Pero las condiciones de vida capitalista y el bajo nivel cultural no sólo de la clase obrera, sino también de las demás clases, crean una situación tal en la que aun la *vanguardia* del proletariado, es decir, su partido, carece de uniformidad interna. El partido es más o menos uniforme en comparación con los *otros* sectores de la clase obrera, pero si analizamos las diferentes partes de esta vanguardia del proletariado se pone al descubierto esta heterogeneidad interna. Pueden repetirse aquí las observaciones hechas en el caso de la clase. Aceptemos –lo que es contrario a la realidad– la absoluta homogeneidad del partido desde todos los puntos de vista, conciencia de clase, experiencia, capacidad ejecutiva, etc. En este caso, los líderes serían innecesarios; las funciones de los líderes podrían ser realizadas en forma rotativa por todos los miembros, sin detrimento para la causa. Pero en realidad, dicha uniformidad perfecta no existe ni aun en la vanguardia, y ello exige la formación de grupos más o menos estables de "líderes" individuales. Los buenos líderes lo son porque expresan fielmente las justas tendencias del partido, y del mismo modo que es un absurdo oponer al partido la clase, también lo sería oponer el partido a sus líderes. Se argüirá que nosotros hemos hecho esto, cuando hemos opuesto la clase trabajadora a los líderes socialdemócratas, o las masas de obreros organizados a sus líderes refor-

mistas. Pero nosotros los hicimos –y todavía lo hacemos– a fin de *destruir* la socialdemocracia, a fin de destruir la influencia ejercida por la burguesía a través de sus líderes *socialtraidores*. Pero sería absurdo intentar transferir estos métodos de destrucción de organizaciones hostiles a nuestras filas y presentar este proceder como la expresión de nuestro espíritu revolucionario por excelencia. La misma situación puede darse en otras clases. Tomemos por ejemplo la Inglaterra contemporánea. La burguesía es allí la clase dominante, pero lo hace por medio del partido de Lloyd George, o de Stanley Baldwin, y estos partidos gobiernan a través de las personas de sus líderes.

Lo dicho anteriormente demostrará, entre otras cosas, lo absurdo de todas las críticas hechas a la dictadura del Partido Bolchevique en Rusia, dictadura que los enemigos de la revolución oponen a la dictadura de la clase obrera. De lo anteriormente dicho, se deduce claramente que la clase tiene necesariamente que gobernar por medio de su cabeza, el partido, y no puede hacerlo de ninguna otra manera. Y si esta cabeza, el partido, es destruida, la clase misma y la clase *en sí* es también destruida, transformándose de una fuerza social consciente e independiente en un simple factor de producción y nada más.

Herr Heinrich Cunow enfoca este problema de manera diferente. El protesta contra el carácter de clase de los partidos en "general". He aquí su argumentación: "Un partido nunca pregunta al que desea unírsele: ¿A qué clase pertenece usted? No, ni siquiera el partido socialdemócrata. Aquel que acepta los principios del partido, su plataforma y reivindicaciones, es admitido sin más. Esta plataforma no solamente incluye ciertas reivindicaciones económicas determinadas, originadas en el interés, sino también, al igual que las plataformas de los otros partidos, ciertas ***concepciones políticas y filosóficas exteriores a la esfera de los intereses materiales*** (el subrayado me pertenece. –N.B.). Desde luego, la base de la mayoría de los partidos consiste en un acierto agrupamiento de clases. Pero en su estructura, cada partido es *simultáneamente una formación ideológica*, la representación de un complejo particular de ideas políticas específicas, y muchas personas entran en un partido no porque tengan las mismas exigencias de clase que propugna el partido sino porque son atraídas por ese complejo de ideas[12]." Estas observaciones del principal teórico de la socialdemocracia actual son extremadamente instructivas. Cunow *opone* las concepciones políticas y filosóficas de la plataforma del partido a las ***exigencias económicas*** de la misma. ¿Pero cómo es esto, ciudadano Cunow? ¿Qué ha sido de su marxismo? La plataforma es la más alta expresión de la ***conciencia,*** de todos los "conjuntos de ideas". Las "concepciones políticas y filosóficas" no están suspendidas de las nubes, sino que surgen de las condiciones de vida de estas clases. Ellas no sólo están en oposición a estas condiciones de vida, sino que, por el contrario, son su expresión, y por poco que consideremos las reivindicaciones de la plataforma, veremos claramente que la parte filosófica y política de ella no es más que la envoltura de su parte económica.

Este hecho es observable aun en el partido de Cunow: la socialdemocracia alemana. Absorbiendo cada vez más un número siempre creciente de elemen-

tos no obreros, alejándose más y más de la clase trabajadora, apoyándose principalmente en la aristocracia obrera (trabajadores calificados), la socialdemocracia alemana ha cambiado también el conjunto de ideas políticas de su "plataforma", que se ha vuelto mucho más moderada en sus demandas. En su ideología, por consiguiente, favorece el marxismo lacayuno castrado –con el perdón de la palabra– de Cunow, elige a Bernstein (un viejo traidor del marxismo) como intérprete de su programa y hace de Vorländer (un idealista kantiano) su filósofo oficial.

9. LAS CLASES COMO INSTRUMENTO DE TRANSFORMACION SOCIAL

Si consideramos a la sociedad como un sistema que evoluciona objetivamente, observamos que el pasaje de un sistema de clases (de una "formación social" de clases) a otro se efectúa a través de una violenta lucha *de clases.* En este proceso objetivo de transformación, la clase constituye el aparato viviente y fundamental de transmisión, por medio del cual se reconstruye la totalidad de las relaciones sociales vitales. La estructura social se transforma *a través* de los hombres y no sin ellos. Las relaciones de producción son tanto el producto de una lucha y de la actividad humana como lo son el lino o la tela (Marx). Pero si nosotros buscamos entre las innumerables voluntades individuales ejercidas en todas direcciones, pero que en último término producen un cierto resultado social, e intentáramos aislar las direcciones fundamentales, observaremos algunos "núcleos" homogéneos de voluntades: éstos serían "las voluntades de clase". Estas voluntades se perfilan con mayor claridad durante la revolución, es decir, en un cataclismo de la sociedad, en una transición de una forma de clase a otra.

Pero oculta detrás de la ley de causa y efecto en la evolución de la voluntad de clase y de las diversas mutaciones y transformaciones producidas por el choque de las opuestas voluntades de clase –difiriendo entre sí–, se halla la más profunda causalidad de la evolución objetiva, una causalidad que determina los fenómenos de la voluntad de cada etapa de la revolución.

Además, los fenómenos de la voluntad están *limitados* por condiciones externas; es decir, cada alteración en estas condiciones que ocurra bajo la influencia retroactiva de la voluntad humana, es limitada por el estado precedente de esas condiciones. Así, la lucha de clases y la voluntad de la clase constituyen el activo aparato de transmisión en el tránsito de una estructura social a otra.

En ese tránsito, la nueva clase debe actuar como organizadora y portadora del nuevo orden económico y social. Una clase que no es la portadora de un nuevo modo de producción no puede "transformar" la sociedad. Por el contrario, el poder de la clase que personi-

fica las relaciones de producción en gestación creciente, es también la palanca viva de la transformación social. Así, la burguesía, cuando era portadora de nuevas condiciones de producción y de una nueva estructura económica, inclinó con sus resoluciones a la sociedad de su viejo cauce feudal hacia los nuevos cauces de la evolución burguesa. Igualmente el proletariado, portador y organizador del nuevo orden socialista de producción, bajo su forma primitiva de clase, hará cambiar el rumbo a la sociedad, incapaz de seguir en la dirección capitalista, proyectándola hacia el socialismo.

10. LA SOCIEDAD SIN CLASES DEL FUTURO

Vamos ahora a considerar un problema que ha sido muy poco discutido por la literatura marxista. Hemos visto que la clase gobierna a través del partido, el partido por medio de sus líderes. Cada clase y cada partido posee, por lo tanto, un estado mayor. Este estado mayor es técnicamente indispensable, porque hemos visto que es el resultado de la falta de uniformidad dentro de la clase y de la no homogeneidad intelectual de los miembros del partido, Cada clase, por lo tanto, tiene sus organizadores. Considerando la evolución social desde este punto de vista podemos con razón plantearnos el siguiente problema: ¿Es posible la sociedad comunista sin clases, de la que habla Marx?

Lo es. Nosotros sabemos que las clases han surgido orgánicamente, como Engels lo destaca, de la división del trabajo, de la necesidad de funciones organizadoras para la evolución de la sociedad. Evidentemente, en la sociedad del futuro dicho trabajo organizativo también será necesario. Puede objetarse que la sociedad del futuro no implicará la existencia de la propiedad y evitará su formación, siendo precisamente esta propiedad privada lo que constituye la base de una clase.

Sin embargo, contra este argumento se ha levantado una voz. El profesor Robert Michels, en su interesante libro *Zur Soziologie des Parteiwesens in der modernen Demokratie* (Leipzig, Klinhkardt, 1910, p. 370), dice: "Surgen nuevas dudas muy reales sobre este asunto, cuyo examen conduce a la franca negación de la posibilidad de un estado (más exactamente de una "sociedad" –N.B.) sin clases. La gestación de un limitado capital (es decir, de los medios de producción. –N.B.) asigna a los administradores al menos igual poder que el que le daría la posesión de su propiedad privada." Observado desde este punto de vista, la total evolución de la sociedad no se asemeja a otra cosa que a una sustitución de un grupo de líderes por otro. De acuerdo con esto, Vilfredo Pareto habla "de una teoría de la circulación de las élites". Es importante examinar deteni-

damente este problema, porque si este punto de vista es correcto, Michels estará también en lo cierto al concluir de que pueden triunfar los *socialistas*, pero no el *socialismo*. Un ejemplo mostrará el error de Michels: cuando la burguesía controla el poder no lo hace por medio de todos sus miembros, como bien sabemos, sino a través de sus líderes. Es evidente que esta situación se traduce en un desmembramiento *interior* de la burguesía. Los terratenientes en Rusia gobernaban por medio de sus altos funcionarios, que constituían una plana mayor completa, un verdadero estrato, pero este sector no se constituyó como clase frente a los otros terratenientes. La razón era que el resto de los terratenientes no tenía un estándar de vida más bajo que los primeros. Además, su nivel cultural era poco más o menos el mismo, y siempre era la clase de los señores la que suministraba los "dirigentes" del aparato del estado.

Engels tenía, pues, toda la razón al decir que las clases son, hasta cierto momento, la consecuencia del insuficiente desenvolvimiento de las fuerzas productivas. Administrar es indispensable, pero como lo administrado no alcanza para todos, de ello resulta unos pocos privilegios que, naturalmente, son los propios administradores. De ahí que paralelamente al desenvolvimiento de las funciones administrativas, socialmente necesarias, se produzca simultáneamente un crecimiento de la propiedad privada. Pero la sociedad comunista es una sociedad donde las fuerzas de producción han alcanzado un alto grado de desarrollo. Consecuentemente, no existe en ella base económica para la creación de una clase dominante particular. Porque —aun aceptando que el poder de los administradores sea estable, como lo hace Michels—, este poder será el de los especialistas sobre las máquinas, no sobre los hombres. ¿Cómo podrían ellos, en efecto, ejercer este poder con respecto a los hombres? Carecerían de medio alguno para ello. Michels olvida el hecho fundamental y decisivo de que toda posición administrativamente dominante ha sido hasta ahora una envoltura de la explotación económica. Esta explotación económica no puede subdividirse. Pero ni siquiera existirá una corporación cerrada, estable, que domine a las máquinas, porque desaparecerá la base fundamental para la formación de grupos monopolizadores. Lo que constituye una categoría eterna en la argumentación de Michels, es decir la "incompetencia de las masas", desaparecerá porque esta incompetencia no es, de ninguna manera, un atributo necesario de todo sistema; es también un producto de las condiciones económicas y técnicas, que se expresan en la condición cultural general y en las condiciones educativas existentes. Podemos afirmar que en la sociedad del futuro existirá una superproducción colosal de organizadores, la cual anulará la *estabilidad* de los grupos dirigentes.

El problema es mucho más arduo si se trata del *período de transición* del capitalismo al socialismo, es decir, el período de la

dictadura proletaria. La clase obrera obtiene la victoria en un momento en que no es ni puede ser una masa homogénea. Alcanza la victoria en momentos en que las fuerzas productivas están en descenso y las grandes masas materialmente inseguras. Se dará, por lo tanto, inevitablemente, una *tendencia* a la "degeneración", es decir al surgimiento de una capa dirigente como germen de clase. Sin embargo, esta tendencia será retardada por dos tendencias opuestas: primero, *por el desarrollo de las fuerzas productivas;* segundo, *por la abolición del monopolio educacional.* La reproducción en gran escala de técnicos y organizadores en general, provenientes de la propia clase obrera, minarán la posibilidad de un nuevo agrupamiento de clases. El resultado final dependerá de qué tendencias sean más fuertes.

La clase obrera, en vías de su desaparición, y disponiendo de un instrumento tan formidable como la teoría marxista, debe tener presente este hecho: sus manos impulsarán un orden social y lo establecerán definitivamente, diferente en principio de todas las formaciones sociales del pasado: de la horda comunista primitiva, por el hecho de que será una sociedad de personas de elevada cultura, plenamente conscientes; de las sociedades clasistas, porque por primera vez se realizarán las condiciones de una vida humana, no sólo para los grupos individuales sino para toda la humanidad, que dejará de ser una masa para convertirse en una sociedad humana única y armoniosamente construida.

BIBLIOGRAFIA

Se encontrará un estudio completo sobre las clases en el libro del Profesor SOLNTSEV: *Las clases sociales* (en ruso); MARX Y ENGELS: *El manifiesto comunista*; KARL MARX: *Miseria de la filosofía*. Además: *El capital* y sus escritos históricos. FRIEDRICH ENGELS: *La situación de la clase obrera en Inglaterra; Ludwig Feuerbach· Orígenes de la familia, la propiedad privada y el estado*. KARL KAUTSKY: *La cuestión agraria*. Además: *Widersprüche der Klasseninteresen während der grossen französischen Revolution*. N. ROSCHKOV: *Karl Marx y la lucha de clases*, en la recopilación *A la memoria de Marx* (en ruso). A. BOGDANOV: *Empiriomonismo* (en ruso), vol. III VICTOR CHERNOV (socialrevolucionario): *El campesino y el obrero como categorías económicas* (en ruso). J. DELEVSKI (socialrevolucionario): *Los antagonismos sociales y la lucha de clases* (en ruso). HEINRICH CUNOW: *Die Marxsche Geschichts, Gesellschafts und Staatstheorie*.

NOTAS

I. LA CAUSA Y EL FIN DE LAS CIENCIAS SOCIALES

1. Karl Marx, Introducción a la *Contribución a la crítica de la economía política.* (Cf. en español en Cuadernos de Pasado y Presente, Nº I. Córdoba, 1968, p. 21.)

2. Karl Pearson, *Grammar of Science*. London, 1892, pp. 15 y 92.

3. E. Spectorski, *Esbozos de filosofía de las ciencias sociales*, serie I; *Las ciencias sociales y la filosofía teórica* (en ruso). Warsaw, 1907, p. 158.

4. F. Quesnay, *Despotisme de la Chine*, cap. VIII, pp. 1 y 2; en Oeuvres, Francfort, 1888, p. 637.

5. En ruso: Moscú, 1902, pp. 8 y 9.

6. *El capital*, I (edic. FCE, 1959, p. 130).

7. En alemán, *Gegenstuck zur Natur.*

II. DETERMINISMO E INDETERMINISMO (NECESIDAD Y LIBRE ALBEDRIO)

1. *Etica*, traducción alemana de Otto Baensch; Liepzig, 1919, p. 98.

2. *Ibid.*, p. 105.

3. G. G. Leibniz, *Opera omnia*, Tomus I, Genevae, 1798, p. 155.

4. Serbski, *Enfermedades mentales* (en ruso), en la Enciclopedia Rusa de Granat.

5. P. Rosenbach, *Parálisis progresiva* (en ruso), en la Enciclopedia Rusa de Granat, vol. 49.

6. Karl Marx, *Miseria de la filosofía.* (En la edic. en español de Ediciones Signos, Bs. As., 1970, pp. 79-80).

7. F. Engels, *Ludwig Feuerbach*, en Marx/Engels, *Obras escogidas*, II, Edic. en Lenguas Extranjeras, Moscú, s/f., p. 413.)

8. *Ibid.*, p. 414.

9. *Etica*, ed. cit., p. 30.

10. R. Wipper, *La iglesia y el estado en Ginebra en el Siglo XVI* (en ruso).

III. MATERIALISMO DIALECTICO

1. N.Beltov (J. Plejanov), *Contribución al desarrollo de la concepción monista de la historia*; y Lenin, *Materialismo y Empiriocriticismo.*

2. *Oeuvres complètes de Diderot*, París, 1875, vol. II, p. 118.

3. *Philosophie der Geschichte*, edición Reclam, p. 74.

4. Carta a Kugelman, 17 de junio de 1870; *Die Neue Zeit*,1904, vol. XX, pp. 541 - 545.

5. Eduard Meyer, *Geschichte des Altertums*, I, 1; segunda edición, 1910, p. 247.

6. *El capital*, I (en esp., p. 22).

7. Karl Marx, Introducción a la *Contribución a la crítica de la economía política.* (en edic. en esp. cit., p. 5.)

8. Heinrich Heine, *Cuentos de invierno.*

9. Eduard Meyer, *op. cit.*, I, 1, p. 7.

10. Karl Marx, *El capital*, I (en esp., p. 136).

11. Cf. H. von Halban, *Chemisches Gleichgewicht*, en *Handworterbuch der Naturwissenschaften*, vol. II; Jena, 1912, pp. 470-519, del que tomamos la acotación anterior.

12. *El capital*, I, (en esp. pp. XXIII-XXIV).

13. *Hegels Werke*, 2 edic., vol. III, p. 434.

14. J. Plejanov, *Crítica de nuestros críticos* (en ruso); edic. 1906, p. 104.

15. *Ibid.*, p. 99.

IV. LA SOCIEDAD

1. Sobre lo que se dice que reposa la tierra.

2. Karl Marx, Prólogo a la *Contribución a la crítica de la economía política.*

3. *El capital*, I, (en esp. p. 347).

4. Achille Loria, *Die Soziologie*, Jena, 1901, p. 39.

5. E. Durkheim, *De la division du travail social*; París, 1893, pp. 2-83. Hay edic. en esp.

6. W. Wundt, *Völkerpsychologie*, Leipzig, 1911.

7. Marx habla de un "organismo productivo"; cf. *El capital*, III.

8. W. Wundt, *op. cit.*, vol. I parte 1, p. 21.

9. K. Marx, Introducción a la *Contribución a la Crítica de la economía política* (en esp., p. 4).

10. *Historia de la cultura rusa*, vol. I, p. 3 (en ruso). (Hay edic. en esp.)
11. En su artículo "nuevos horizontes en la ciencia de la historia" (en ruso), en el periódico *Sovremenny Mir*; noviembre de 1906.

V. EL EQUILIBRIO ENTRE LA SOCIEDAD Y LA NATURALEZA

1. Karl Marx, *El capital*, I (en esp. pp. 131-132).
2. *Ibid.* p. 131.
3. Cf. A. Hettner, *Die geographischen Bedingugen der menschlichen Wirtschaft* en *Grundriss der Nationalökonomik*; Tübingen, 1914.
4. L. I. Mechnikov, *La civilización y los grandes ríos históricos*, pp. 38-39 de la edic. rusa, Petersburgo, 1898.
5. Karl Marx, *Cartas a Kugelmann*, en *Die Neue Zeit*; 1901-2, parte segunda, cap. VII, p. 222.
6. *El capital*, I, en esp. pp. 130.
7. *Ibid.*, p. 130.
8. *Ibid.*, p. 133.
9. *Arbeit und Arbeitsteilung*, en *Grundriss der Sozialökonomie*, vol. II, p. 170.
10. *Die Neue Zeit*, vol. XV, p. 238.
11. *Die Neue Zeit*, vol. XXXIX, p. 408.
12. *Première introduction à la philosophie économique, ou analyse des états policés, 1767, Collection des Economistes et des Réformateurs sociaux de France*; publicado por Bubois, París, 1910, p. 2.
13. Karl Marx, *El capital*, I (en esp. p. 132).
14. *Ibid.*, p. 132.
15. *Ibid.*, p. 302.
16. Ernest Kapp, ***Grundlinien einer Philosophie der Technik***, **Braunschweig**, 1877, p. 42.
17. *Ibid.*, pp. 43-44.
18. *Ibid.*, p. 45.
19. Friedrich von Gottl-Ottlilienfeld, *Wirtschaft und Technik* en *Grundriss der Nationalökonomie*, vol. II, p. 228.
20. W. K. Agafonov, *Tecnología moderna* (en ruso), vol. III, p. 16.
21. *Ibid.*, p. 5.
22. *Ibid.*, p. 3.
23. *El capital*, I, p. 131.
24. Mechnikov, *op. cit.*, pp. 27-28.
25. Plejanov, *Crítica de nuestros críticos*.
26. *Teoría de la localización de la industria* (en alemán); en su *Industrielle Standortslehre* en *Grundriss*, pp. 58, 59 y sgts., sección IV; también en su obra *Uber den Standort der Industrien*, parte primera: *Reine Theorie des Standortes*, 1909.
27. K. Marx, *El capital*, I.
28. *Ibid.*, pp. 534-535.
29. *L'ordre natural et essentiel des societés politiques*, 1767, pp. 5 y 6.
30. *Formen der Familie und Formen der Wirtschaft*; 1896, p. 36.
31. P.Mombert, *Bevölkerungslehre* en *Grundriss der Sozialökonomie*, parte segunda; Tübingen, 1914, p. 52.

32. *Crítica de nuestros críticos* (en ruso); Petersburgo, 1906, p. 283.
33. *Ibid.*, pp. 74 y 75.
34. *Wirtschaft und Rasse*, en *Grundriss der sozialökonomie*, parte segunda, p. 98 y sigts.

VI. EL EQUILIBRIO ENTRE LOS ELEMENTOS DE LA SOCIEDAD

1. *Phasen der Kultur*; München, p. 344.
2. *Der Untergang des Abendlandes*; München, 1920, vol. I, p. 8.
3. *Die Technik des Altertums*, Voigtländers Verlag, Leipzig, 1919, p. 206.
4. Salvioli, *Der Kapitalismus im Altertum*, p. 101.
5. Gustave Glotz, *Le travail dans la Gréce ancienne*, París, Felix Alcan, 1920, pp. 265-276; Paul Louis, *Le travail dans le monde romain*, París, 1912, pp. 234-244.
6. Glotz, *op. cit.*, p. 131.
7. Salvioli, *op. cit.*, p. 131.
8. Rudolf Meerwarth, *Einleitung in die Wirtschaftsstatistik*, Jena, Gustav Fischer, 1920, pp. 43, 44.
9. Artesanos que trabajan el hierro.
10. A. Gastev, *Nuestras tareas: organización del trabajo*, en el *Anuario del Instituto del trabajo* (en ruso), número 1; Moscú, 1921, pp. 12 y 16.
11. Cf. *Gaceta de los trabajadores metalúrgicos*, San Petersburgo, 1917, p. 13 (en ruso).
12. Karl Marx, Introducción a la *Contribución a la crítica de la economía política* (en edic. en esp. cit., pp. 16-17).
13. Karl Marx, *Trabajo asalariado y capital* (en Marx/Engels, *Obras escogidas* cit., I, p. 83).
14. Los lectores a los cuales haya desagradado la "teoría del equilibrio", deben observar esta terminología.
15. J. Plejanov, *Interpretación materialista de la historia*, en *Crítica de nuestros críticos* (en ruso). (Hay edic. en esp.)
16. Max Zetterbaum, "Zur materialistischen Geschichtsaufdassung", en *Die Neue Zeit*, vol. 21, parte II, p. 403.
17. *Ibid.*, p. 104.
18. Werner Sombart, *Der Bourgeois*; München und Leipzig, 1913, pp. 1 y 2. Hay edic. en esp.
19. Alfred Weber, *Der sociologische Kulturbegriff*, en *Verhandlungen des zweiten deutschen Soziologentages*, Tübingen, 1913.
20. Otto Neurath, *Antike Wirtschaftsgeschichte*, Leipzig, 1909, p. 8.
21. Max Weber, *Agraverhältnisse im Altertum* en *Handbuch der Staatwissenchaften*, vol. I.
22. M. Pokrovski, *Materialismo económico*; Moscú, 1906, p. 27 (en ruso).
23. Abreviatura de organización Escherich (N. del T.)
24. Nombres de los jefes de revoluciones campesinas y de los cosacos rusos contra los zares moscovitas en los siglos XVII y XVIII, respectivamente. N. del T.
25. Müller-Lyer, *op. cit.*, p. 150; cf. también *El capital* I.
26. M.N.Pokrovski, *Historia de Rusia*, Moscú, 1920, pp. 17 y 18 (en ruso).

27. *Ibid.*, p. 16.
28. Marx/Engels, *Manifiesto comunista.*
29. Cf. Eduard Meyer, *Elements der Anthropologie*, pp. 31-33 *et seg.*
30. *Ibid.*, p. 44.
31. Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionsphilosophie*, Tübingen, 1920, vol. I, p. 419.
32. *Ibid.*, p. 446.
33. Cf. H. Helmolt, *Weltgeschichte*. Leipzig und Wien, 1919, vol. V.
34. W. Sombart, *Der Bourgeois*, cit., p. 140.
35. *Ibid.*, pp. 162 y 163.
36. Ernst Mach, *Erkenntnis und Irrtum*, Leipzig, 1915, p. 82.
37. Cf. Cantor, *Vorlesungen über die Geschichte der Mathematik*, Leipzig, 1907, vol. I.
38. Rudolf Eisler, *Geschichte der Wissenschaften*, Leipzig, 1906.
39. Chuprov, *Esquema de la teoría sobre estadísticas*, San Petersburgo, 1909, pp.21-22 (en ruso).
40. A. Bordeaux, *Histoire des sciences physiques, chimiques et geologique au XIX siècle*. París et Liége, 1920, p. 11.
41. Ibid. p. 8.
42. Hermann Diels, *Wissenschaft und Technik bei den Hellenen*, en *Antike Technik*; Leipzig und Berlin, pp. 31 y 33.
43. Ernest Mach *op. cit.*, p. 95. Las bastardillas son de Mach.
44. Wipper, *Algunas observaciones alrededor de la teoría del conocimiento*, en la colección *Dos Intelligentsias*: Moscú, 1912, pp. 47-48 (en ruso).
45. Cantor, *op. cit.*, vol. I.
46. *Ibid.*, pp. 58-59.
47. *Ibid.*, p. 454.
48. Cf. Karl Kautsky, *Los orígenes del cristianismo*, pp. 179 y 181 de la edic. inglesa del International Publishers; New York, 1925. Hay edic. en esp.
49. B. A. Turayev, *Historia del Antiguo Oriente*, Moscú, vol. I., p. 124 (en ruso).
50. *Ibid.*, p. 154.
51. Eduard Meyer, *Geschichte des Altertums* cit., vol. IV, p. 140.
52. M. N. Nikolski, *Fe religiosa primitiva y el origen del cristianismo.*
53. Wipper, *Observaciones sobre la teoría del conocimiento histórico*, cit. p. 46; Turayev, *op. cit.*, p. 112.
54. Del griego soter = redentor. Max Weber habla de casos donde entre los oprimidos se crea un completo sistema religioso y político de ideas, basado en la "redención" o en la "salvación" del mundo, la eliminación de todos los males sociales, en el reinado de Dios sobre la tierra, etc. Estas aspiraciones de las clases oprimidas asumieron la forma de "soteriología" y, tanto, de doctrina de la redención y de la tierra prometida.
55. Max Weber, *op. cit.*, *Die asiatische Sekte und Heilandsreligiosität*, p. 364.
56. Este escrito es una crítica del programa adoptado en el Congreso de la socialdemocracia alemana, celebrado en Gotha en 1875. N. del T
57. *Weltauffassung.*
58. Eduard Meyer, *op. cit.*, p. 216.
59. *Ibid.*, p. 235.

60. Séneca, *Carta a Lucileus*, tomada del libro de N. Vasiliev, *La decadencia del Imperio romano en Occidente*.
61. F. Engels, *Uber historischen materialismus*; en *Die Neue Zeit*, 1892, vol. II, parte primera, p. 42. En esp. cf. *Obras escogidas* cit., t. II, pp. 103-104.
62. Marx/Engels, *Die Heilige Familie*, 1845, pp. 201 *et seq* (en esp. y en edic. Grijalbo, México, 1968, pp. 194 *et seq*.), también anotadas por Engels en *Uber Historischen Materialismus*, citada anteriormente.
63. Paul Ernest, *Der Zusammenbruch des Deutschen Idealismus*; Leipzig, 1918.
64. Kothe-Prohazka, *Abriss der allgemeinen Musikgeschichte*, Leipzig, 1919, p. 4.
65. Lu Märten, *Historisch-materialistisches über Wesen und Veränderung der Küenste*, publicado por Jugend-Internationale, Berlin, p. 18.
66. *Ibid*., p. 18.
67. *Arbeit und Rhythmus*, Leipzig, p. 454.
68. A. V. Lunatcharski, *Observaciones sobre el teatro y el socialismo*, en la colección *Vershini*, p. 196 *et seq*. (en ruso)
69. L.Obolenski, *Las bases científicas de la belleza y el arte*, p. 97 (en ruso).
70. Fritz Burger, *Weltanschauungsprobleme und lebenssysteme in der Kunst der Vergabgenheit*, p. 23.
71. Wilhelm Hausenstein, *Die Kunst und die Gesellschaft*, Nüchen, Verlag Piper, p. 32.
72. H. Taine, *Philosophie de l'art*, París, 1909, vol. I. p. 55.
73. *Ibid*., p. 4.
74. Khote, *op.cit*., p. 11.
75. R. Eisler, *Allgemeine Kulturgeschichte*; tercera edición, Leipzig, 1905, p. 42.
76. Lippert, *Allgemeine Kulturgeschichte*.
77. John Ruskin, *Lectures on Art*; New York, Maynard, Merrill and Co., p. 42.
78. *Ibid*., p. 141.
79. Max Verworn, *Zur Psychologie der primitiven Kunst, Naturwissenschaftliche Wochenschrift*. Nueva serie, vol. VI, Jena, 1907; anotado por Hausenstein, *op. cit*., p. 38.
80. Hausenstein, "Versuch einer Soziologie der bildenden Kunst", en *Archiv Für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* mayo de 1913, pp. 778-779.
81. Citado por Turayev, *op. cit*.,pp. 114-115.
82. *Ibid*., p. 325.
83. *Ibid*., p. 231.
84. *Ibid*., p. 272.
85. Fritz Burger, *Weltanschauungsprobleme und Lebenssysteme in der Kunst der Vergangenheit*, pp. 43-44.
86. Hausenstein, *Die Kunst und die Gesellschaft*, p. 46.
87. Cf. B. Haendcke, *Entwicklungsgeschichte der Stilarten*, Bielefeld-Leipzig, 1913, p. 10.
88. Hausenstein, *ibid*., p. 77.
89. Kothe, *Ibid*., p. 159.
90. Kothe, *ibid*., p. 161.

91. Hausenstein, *ibid.*, pp. 100-102.

92. Hausenstein, *Rokoko: Französische und deutsche Ilustratoren des XVIII, Jahrhunderts*, München, Pipper-Verlag, 1918.

93. Cf. Fr. Muckle, *Das Kulturproblem der französischen Revolution*, vol. I, Jena, 1921, pp. 177 *et seg.*

94. George Brandes, *Las corrientes principales de la literatura del siglo XIX*, vol. I, p. 17 de la edic. inglesa.

95. Max Dessoir, *Die Neue Mystik und die neue Kunst* en *Einführung die Kunst der Gegenwart*, Leipzig, 1920, p. 130.

96. *Ibid.*, pp. 133-134.

97. *Der Neue Standpunkt*, Leipzig, 1919, p. 180.

98. *Ibid.*, p. 142.

99. Arnold Schering, *Die expressionistische Bewegung in der Musik*, en la obra anteriormente citada: *Einführung in die Kunst der Gegenwart.*

100. Max Martersteig, "Das jüngste Deutschland" en *Literatur und Kunst, ibid.*, p. 25.

101. Georg Simmel, *Die Mode*: Leipzig, Alfred Kröner, 1908, p. 35.

102. Ludwig Noiré, *Ursprung der Sprache*, Mainz, 1877, p. 131. Las bastardillas me pertenecen. N.B.

103. *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, Paris, Nuestras anotaciones están tomadas fundamentalmente del profesor ruso A. Pogodin, *Regiones limítrofes entre el animal y el hombre*, en *Nuevas ideas en sociología*, Colección Nº 4.

104. A. Pogodin señala correctamente que mística "no es exactamente la palabra apropiada".

105. Karl Marx, Prólogo a *Contribución a la crítica de la economía política.*

106. G. Simmel, *Soziologie: Intersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung;* Leipzig, Verlag Duncker und Humboldt, 1908, pp. 559-560.

107. *Ibid.*, p. 560.

108. Oswald Spengler, *La decadencia de Occidente*, p. 49 de la edic. alemana cit.

109. Karl Marx, *El capital* III.

110. Hurwicz, *Die Seelen des Völker,* Gotha, 1920. pp. 14, 15.

111. Este amor romántico por la muerte durante la decadencia de la sociedad romana puede verse tratado de manera exhaustiva en la obra de Kautsky, *Los orígenes del cristianismo,* pp. 114-128 de la edición inglesa citada. N. del T.

112. Kautsky, *ibid.*, pp. 128-141, 166-167, 383-387. N. del T.

113. S. Melgunov, *Movimientos sociales religiosos rusos en el siglo XVIII*, en *Datos para la historia moderna*, vol. I, p. 619 (en ruso).

114. F. Engels, *Ludwig Feuerbach* cf. *Obras escogidas*, II, p. 419.

115. E. Durkheim, *De la division du travail social*, Paris 1893, p. 2.

116. Karl Marx, *El capital*, I, p. 217.

117. F. Engels, *Del socialismo utópico al socialismo científico*, en Marx/Engels, *Obras Escogidas*, II, p. 156.

118. E. Durkheim, *op. cit.*, p. 2.

119. F. Paulsen, *Das Moderne bildungswesen*, en *Kultur der Gegenwart*, parte primera, sección primera, p. 24.

120. Theobald Ziegler, *Geschichte der Pädagogik*, en *Handbuch der Erzie-*

hungs- und Unterrichtslehre für höhere Schüler, vol. I, München 1895, p. 33).

121. N. Kruskaia, *Educación popular y democracia*: Moscú 1921, p. 94 (en ruso).

122. *Ibid.*, p. 96.

123. Paulsen, *op. cit.*, pp. 64-65.

124. F. Engels, *Ludwing Feuerbach*, en *Obras Escogidas* cit., II, p. 420.

125. E. Mach, *Die Mechanik in ihrer Entwicklung*; Leipzig 1921, 8a. edic. p. 6.

126. F. Engels, *Obras escogidas* cit., II, p. 531.

127. N. Beltov (J. Plejanov) , *La concepción materialista de la historia*, p. 313 (en ruso)

128. V.M. Jvostov, *Teoría del proceso histórico*, p.315 (en ruso).

129. *Ibid.*, pp. 310-320.

130. Véase lo que afirma Simmel en *Lebensstil*, en su *Philosophie des Geldes*, p. 480.

131. K. Marx, *El capital*, vol. II, pp. 12, 13.

132. Karl Marbe, *Die Gleichförmigkeit in der Welt, Untersuchungen zur Philosophie und positiven Wissenschaft*, München 1916, p. 86.

133. *El capital*, vol. I.

134. K. Lamprecht, *Moderne Geschichtswissenschaft*; Berlin 1920, pp. 77 y sgts.

135. E. Hammacher, *Das Philosophisch-ökonomische System des Marxismus*; Leipzig 1969, p. 178.

136. Marbe, *op. cit.*, p. 52.

137. *Ibid.*, p. 52.

138. K. Marx, *El capital*, I, p. 302.

139. Sombart, *Der Bourgeois*, p. 6.

140. K. Marx, *Theorien über den Mehrwert*, Stuttgart, 1910, vol. I, p. 424

141. N. P. Silvanski, *Feudalismo en la Rusia Antigua*, San Petersburgo, 1907 (en ruso) p. 45.

142. El autor se refiere al feudalismo en Europa Occidental.

143. Plenge, *Staatswissenschaftliche Beitrage*, N° 1; B. Ondebreit, *Die Vergleinchende Wirtschaftstheorie bei Karl Marx*; Essen, Baedecker 1919, p.15.

144. L.P. Karsavin, *La civilización del Medioevo*, Petrogrado 1918 (en ruso) p. 99.

145. K. Marx, *El capital*, I, p. 103.

146. *Ibid.*, p. 90.

147. *Ibid.*, pp. 267/68.

148. *Ibid.*, p.38.

VII. RUPTURA Y RESTABLECIMIENTO DEL EQUILIBRIO SOCIAL

1. N. Beltov (Plejanov), *Sobre la interpretación materialista de la historia*, en *Crítica de nuestros críticos* (en ruso), p. 333.

2. Véase *Obras escogidas*, I, p. 393.

3. K. Marx, *El capital*, III, pp. 815-816.

4. H. Cunow, *Die Marxsche Geschichts-Gesellschaft und Staatstheorie*, Berlin 1921, vol. II, p. 315.

5. Cf. *Schriften der Deutschen Gesellschaft für Politik an der Universität Halle–Wittemberg* editado por el prof. H. Waentig, N°1: *Die grossen Revolutionen als Entwickungserscheinungen im Leben der Völker*.

6. K. Marx, *Aus dem literarischen Nachlass*, vol. III, Stuttgart 1920, pp. 211-212.

7. *The Economic Interpretation of History*: London 1891, Fisher Unwin, p. 174.

8. Citado por Eduard Bernstein en *Sozialismus und Demokratie in der grossen englischen Revolution*; Stuttgart 1908, p. 10.

9. P. Kropotkin, *The Great French Revolution*; London 1921, p. 16.

10. *Ibid.*, p. 36 y ss.; véase también Luchitski, *Las condiciones de las clases agrícolas en Francia en vísperas de la Revolución y la reforma agraria de 1789-93*; Kiev 1912 (en ruso).

11. S. Maslov, *Die Agrarfrage in Russland*; Stuttgart 1902. Véase también los ensayos de Lenin: *La cuestión agraria en Rusia*.

12. D. Petruchevski, *La rebelión de Wat Tyler*; Moscú 1914 (en ruso), introducción.

13. *Ibid.*, p. 19.

14. Karl Marx, *El capital*, I, pp. 648-649.

15. N. Bujarin, *Okonomik der Transformationsperiode*; Hamburgo 1922, p. 67. Hay edic. en esp.: *Teoría económica del período de transición*. Cuadernos de Pasado y Presente, N° 29, Córdoba, 1972.

16. Cit. por Cunow, *op. cit.*, vol. I, p. 322.

17. *Ibid.*, vol. I, p. 310: "Marx contra Marx".

18. *Manifiesto comunista*, en *Obras escogidas*, I, p. 42. En otro pasaje del *Manifiesto* Marx habla del proletariado, que ocupará el poder, transformará por la violencia las antiguas relaciones de producción.

19. *El capital* I, p. 648.

20. Citado por Cunow, *op cit.*, p. 182.

21. *Ibid.*, vol. I, pp. 321-322.

22. *Teoría económica del período de transición*, capítulo VI.

23. Karl Mücher, *Das Zeitungswesen*, en *Kultur der Gegenwart*; Berlín y Leipzig 1906, parte primera, sección primera.

24. Herman Diels, *Die Organization der Wissenschaft*, en *Kultur der Gegenwart*, p. 369.

25. *El capital*, I, p. 487.

26. *Ibid.*, p. 152.

VIII. LAS CLASES Y LA LUCHA DE CLASES

1. *Las clases sociales: el factor principal en la evolución del proceso de las clases y las principales teorías*: Tomsk 1919 (en ruso), p. 268.

2. Karl Marx, *Theorien über den Mehrwert* cit., vol. II, p. 292 y sigts.

3. Cf. Simmel, *Sociología* cit., pp. 399 y 737.

4. Sombart: *Der Bourgeois* cit., p. 70 y sigts.

5. *Miseria de la filosofía*, pp. 157-158.

6. *Theorische Gründlangesdes Marxismus*, p. 114.

7. *Cartas a Sorge*, p. 240, también citado por Cunow, *op. cit.*, vol. II, p. 59.
8. *Ibid.*, vol. II, p. 77.
9. *Preusische, Jahrbucher*, 1920, vol. 182, cuadernos 2, p. 157 y sigts.
10. Hans Delbruck, *op. cit.*, p. 172.
11. *Die Marxsche Geschichts, Gesellschaft und Staatstheorie*, Berlin 1921, vol. II, p. 69.

MARX, K.: *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse),* tres volúmenes.

MARX, K.: *El capital,* libro I, capítulo VI (inédito).

GRAMSCI, A.: *Antología.* Selección, traducción y notas de Manuel Sacristán.

ALTHUSSER, L.: *La revolución teórica de Marx.*

ALTHUSSER, L., y BALIBAR, E.: *Para leer «El capital».*

ALTHUSSER, L., y otros: *Polémica sobre marxismo y humanismo.*

BARAN, P. A., y SWEEZY, P. M.: *El capital monopolista.*

BETTELHEIM, CH.: *Cálculo económico y formas de propiedad.*

DOBB, M.: *Estudios sobre el desarrollo del capitalismo.*

DOBB, M.: *Economía del bienestar y economía del socialismo.*

EMMANUEL, A.: *El intercambio desigual.*

EMMANUEL, A.; BETTELHEIM, CH.; AMIN, S., y PALLOIX, CH.: *Imperialismo y comercio internacional. (El intercambio desigual.)*

HARNECKER, M.: *«El capital»: conceptos fundamentales,* seguido de *Manual de economía política,* de Lapidus y Ostrovitianov.

LOWY, M.: *La teoría de la revolución en el joven Marx.*

MANDEL, E.: *La formación del pensamiento económico de Marx.*

PIETRANERA, G.; DOBB, M.; POULANTZAS, N.; RIESER, V., y BANFI, R.: *Estudios sobre «El capital».*

POULANTZAS, N.: *Poder político y clases sociales en el Estado capitalista.*

POULANTZAS, N.: *Fascismo y dictadura.*

SWEEZY, P. M., y BETTELHEIM, CH.: *Algunos problemas actuales del socialismo.*